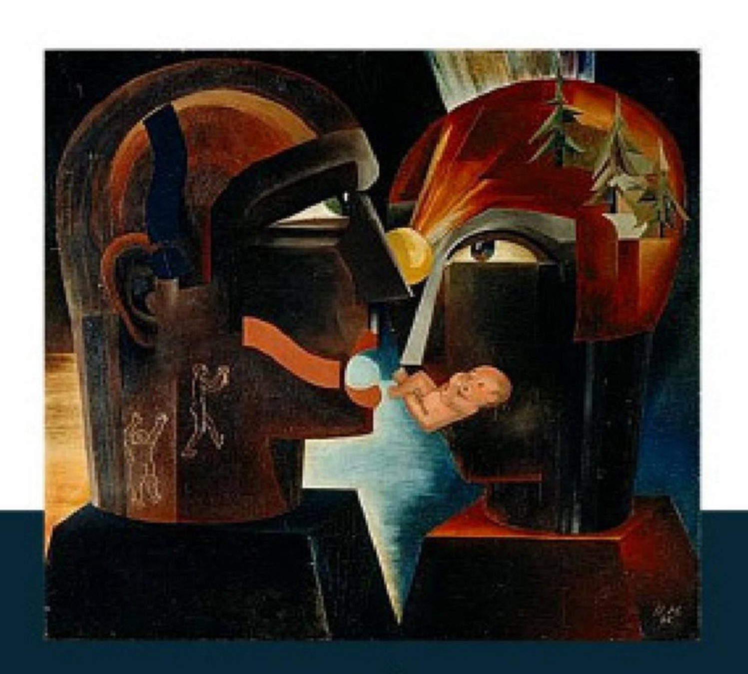
سلسلة أديان مقارنة

الدين وإلحاد العصر

دراسـة نقديـة



تحرير

أمارناث امارسينغام

ترجمته عن الإنكليزية وقدمت له:

شيرين حداد



الدين وإلحاد العصر
دراسة نقدية

تحرير

أمارناث أمارسينغام

ترجمته عن الإنكليزية

شيرين حداد

الدين وإلحاد العصر

RELIGION AND THE NEW ATHEISM

تحرير: أمارناث امارسينغام، ترجمته عن الإنكليزية: شيرين حداد

تصميم الكتاب وغلافه :علي الحسناوي، التقويم اللغوي: د. كاظم البديري.

الناشر :المركز الأكاديمي للأبحاث / العراق ـ تورنتو ـ كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية/Library and Archives Canada

ISBN 978-1-927946-68-8

Email: info@acadcr.com   website\\http://www.acadcr.com

nasseralkab@gmail.com

بيروت ـ الطبعة الأولى 2019

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت ـ لبنان 7611-2047

الجناح ـ شارع زاهية سلمان ـ مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel:+961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website:www.all-prints.com   Email:tradebooks@all-prints.com

المحررين

-**أمارناث أماراسينغام:** هو مرشح للدكتوراه في الدراسات الدينية في جامعة لورير واترلو. تتمثل اهتماماته البحثية في علم اجتماع الدين، والدين والإعلام، والدين والعلوم، إضافة إلى اهتمامه بالتنوع الديني في أمريكا الشمالية. وقد نشر مقالات في مجلة الدين المعاصر (Journal of Contemporary Religion)، ومجلة (Religion and Film)، ومجلة (Mental Health)، ومجلة(Religion)، ومجلة(Culture).

-**رضا أصلان:** هو أستاذ في الكتابة الإبداعية بجامعة كاليفورنيا ، ريفرسايد، وباحث بمنصب رئيس الزملاء في مركز أورفاليا للدراسات العالمية والدولية في جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا. كتبه الأكثر مبيعاً تتضمن كتاب لا إله إلا الله: الأصول ، التطور ، ومستقبل الإسلام (No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam)، وهو الكتاب الذي ترجم إلى ثلاث عشرة لغة ، وكتاب كيف تكسب حرباً كونية: مواجهة الأصولية الدينية (How to Win A Cosmic War: Confronting Religious Fundamentalism)، وكتاب اللّوح والقلم: المشاهد الأدبية من الشرق الأوسط الحديث (Tablet & Pen: Literary Landscapes from the Modern Middle East) .

-**ويليام سيمز باينبريدج**: هو عالم اجتماع مشهور عالميًا، نشر أكثر من ٢٠٠ مقالة وأحد عشر كتابًا تتراوح بين علم اجتماع الدين وعلم النفس إلى العلوم المعرفية. وهو حالياً مدير مشارك في الحوسبة المرتكزة على الإنسان في

المؤسسة الوطنية للعلوم، كما أنه يدرّس علم الاجتماع في جامعة جورج ماسون.

-**مايكل إيان بورر:** هو بروفيسور مساعد في علم الاجتماع بجامعة نيفادا في لاس فيجاس. وهو مؤلف كتاب Faithful to Fenway: Believing in Boston, Baseball, and America's Most Beloved Ballpark، (مطبعة جامعة نيويورك ، ٢٠٠٨) ، وقد نشر مقالات في مجلة (Journal of Popular Culture)، ومجلة (Religion and American Culture)، ومجلة (Community & City)، إضافة إلى مجلة (Symbolic Interaction). ولاهتمامه بطرقات طمس الثقافة الشعبية للحدود الفاصلة بين المقدس والدنس ، فإنه يقوم ببحث حول جدلية الرذيلة والفضيلة في إطار النظام الأخلاقي القائم على التفاوض في لاس فيغاس.

-**ستيفن بولفانت**: هو زميل باحث في كلية وولفسون، جامعة أكسفورد. أكمل شهادة الدكتوراه في علم اللاهوت، بينما كان يستكشف علاقة الكاثوليكية بالإلحاد في عام ٢٠٠٩. وهو عضو مؤسس ومدير مشارك في شبكة أبحاث اللادين والعلمانية الدولية المتعددة الاختصاصات (www.nsrn.co.uk). بالإضافة إلى عمله اللاهوتي ، فقد أجرى بحثاً تجريبياً حول سوسيولوجية عدم الإيمان في بريطانيا ، وعن ظاهرة التجربة "اللادينية". نشرت مقالاته اللاهوتية والاجتماعية في مجلة (Contemporary Religion)، ومجلة (Implicit Religion)، ومجلة

(Literature and Theology)، ومجلة (New Blackfriars)، إضافة إلى مجلة (Theology).

-**ريتشارد تشيمينو**: حاز على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع من المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في عام ٢٠٠٨. وهو حاليا زميل باحث في مشروع ChangingSEA في الجامعة الكاثوليكية الأمريكية، ويدرُس الحياة الدينية للبالغين الناشئين. وهو محرر كتاب (Lutherans Today: American Lutheran Identity in the 21st Century)، ومؤلف كتاب (Trusting The Spirit: Reform and Renewal in American Religion)، ومشارك (مع دون لاتين) في تأليف كتاب (Shopping for Faith: American Religion in the New Millennium). وهو يعمل حالياً محرر في جريدة (Religion Watch)، وهي نشرة إخبارية تعنى بصيحات الدين المعاصر. تشمل اهتماماته البحثية علم اجتماع الدين والعلمانية والاثنوغرافيا.

_**روري ديكسون:** هو مرشح للدكتوراه في جامعة (Laurier-Waterloo Ph.D) في الدراسات الدينية. تتمحور اهتماماته البحثية حول الإسلام والصوفية في أمريكا الشمالية. وقد نشر مقالات في مجلة (Contemporary Islam) ، و مجلة (ARC) وهي مجلة كلية الدراسات الدينية ، جامعة ماكجيل.

-**ريان فالسيوني:** هو أستاذ مشارك في الفلسفة في كلية شافي في جنوب كاليفورنيا. يتناول بحثه وكتابته قضايا في الفلسفة المعاصرة للدين وفلسفة اللغة والنظرية الثقافية. وهو أيضاً طالب دكتوراه في السنة النهائية في دراسة

فلسفة الدين واللاهوت في جامعة (Claremont Graduate) حيث تقدم أطروحته نقدًا لبعض الاتجاهات السائدة في نظرية المعرفة الدينية.

-**ستيف فولر:** هو أستاذ علم الاجتماع بجامعة وارويك. تدرب في الأصل في التاريخ وفلسفة العلوم (دكتوراه ، بيتسبيرج ، ١٩٨٥) ، وهو معروف من خلال عمله في مجال "الابستمولوجيا الاجتماعية"، الذي يتناول الأسئلة الفلسفية المعيارية حول المعرفة المنظمة بالوسائل العلمية والاجتماعية التاريخية. "والابستمولوجيا الاجتماعية" (social epistemology) هو أيضا اسم مجلة موسمية أسسها في عام ١٩٨٧، كما أنه عنوان أول كتبه الستة عشر. من بين كتبه التي تناولت العلاقة بين العلم والدين كتاب Science vs. Religion? (Polity, 2007)) وكتاب (Dissent over Descent (Icon, 2008)). وآخر إصداراته هو كتاب يحمل عنوان (The Sociology of Intellectual Life: The Career كما أكمل فولر كتابًا عن العلوم باعتبارها "فنًا في الحياة"، نشرته أكيومن في عام ٢٠١٠. وفي عام ٢٠٠٧ ، حصل فولر على درجة الدكتوراه العليا (D.Litt.) من قبل جامعة وارويك لمساهماته الكبيرة طويلة الأمد في المنح الدراسية. وفي عام ٢٠٠٨ ، شغل فولر منصب رئيس قسم علم الاجتماع والسياسة الاجتماعية في الجمعية البريطانية لتقدم العلوم. تُرجمت أعمال فولر إلى عشرين لغة.

-**كان ريتشارد هاريس**: أسقف في أكسفورد من عام ١٩٨٧ وحتى عام ٢٠٠٦. وعند تقاعده، منح لقباً نبيلاً وهو هاريس لورد بينتريغاث (Lord Harries of Pentregarth). وهو حالياً بروفيسور دين في كليّة غريشام، وأستاذ فخري في اللاهوت في كليّة كينجز ، لندن. وقد ألّف كتباً حول مجموعة

من المواضيع، وصدر له كتابين عام ٢٠١٠: (Faith in politics? Rediscovering the Christian Roots of Our Political Values and Questions of Life and Death.).

-**جيف نال:** هو مرشح للدكتوراه في الدراسات المقارنة في جامعة فلوريدا أتلانتيك (FAU) ، بوكا راتون ، فلوريدا. وهو حائز على درجة الماجستير في الدراسات الليبرالية من كلية رولنز، وعلى شهادة دراسات عليا في دراسات المرأة من الاتحاد الإنجليزي. تشمل اهتماماته التحليل متعدد التخصصات للرجل والذكورة، والإلحاد، والفعالية السلمية. لديه مقالة في مجلة (Beyond Burning Bras: Feminist Activism for Everyone) قامت لورا فينلي وايميلي رينولدز سترينغر بتحريرها (ABC-CLIO، 2010). كما نشر جيف نال مقالات علمية في مجلة (Society & Humanity)، ومقالات في مجلة (Philosophy of Humanism)، وفي مجلة (Graduate Liberal Studies)؛ ويساهم بشكل دائم في منشورات شهيرة مثل مجلة (Z magazine)، و(Toward Freedom)، وفي (Humanist Network News).

-**غريغوري ر. بيترسون:** هو أستاذ مشارك في الفلسفة والدين في جامعة ولاية ساوث داكوتا ، حيث يعمل حاليًا كمنسق للبرنامج. يتمثل مجال أبحاثه الأساسي في الدين والعلم والنظرية الأخلاقية، ويولي اهتماماً خاصاً للعلوم البيولوجية والمعرفية وانعكاساتها على المناهج الدينية والفلسفية للطبيعة البشرية. وهو مؤلف كتاب (Minding God: Theology and

Cognitive Science (Fortress, 2002))، بالإضافة إلى أنه مؤلف أكثر من ثلاثين مقالة عن الدين والعلوم في الكتب والموسوعات والمجلات.

-**روبرت بلاتزينر:** هو أستاذ فخري في قسم الدراسات الإنسانية والدراسات الدينية في جامعة ولاية كاليفورنيا في ساكرامنتو. وهو خبير في تاريخ الكتاب المقدس المسيحي- اليهودي، وقد اشتهر بتأليفه كتاب (بالمشاركة مع ستيفن هاريس) بعنوان (The Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible).

-**جيفري روبنز**: هو أستاذ مساعد في الدين والفلسفة في كلية وادي لبنان (Lebanon Valle)، حيث يشغل فيها أيضاً منصب مدير برنامج الدراسات الأمريكية وكلية كولوكيوم. وهو محرر مشارك في مجلة (Cultural and Religious Theory)، والمحرر المشارك في سلسلة الكتب الصحفية لجامعة كولومبيا، التي تحمل عنوان (Insurrections: Critical Studies in Religion, Culture, and Politics). وقد قام بتحرير كتابين وتأليف ثلاثة كتب بما في ذلك الكتاب القادم بعنوان (Radical Democracy and Political Theology).

-**كريستوفر د. رودكي:** هو راعي صهيون في كنيسة المسيح المتحدة في لبنان، وهو مدرس في كلية وادي لبنان (Lebanon Valley)، في أنفيل، وهو حائز على شهادة دكتوراه في الكهنوت من مدرسة (Meadville Lombard) للاهوت في شيكاغو، وعلى دكتوراه في الفلسفة واللاهوت من جامعة درو (ماديسون ، نيوجيرسي).

-**كريستوفر سميث:** هو باحث مستقل مقره في نيويورك. وقد ألّف مقالات في علم اجتماع الدين، بالإضافة إلى مقالات أخرى. تشمل اهتماماته البحثية النظرية الاجتماعية، والعلمانية، ونظرية الإعلام.

-**وليم أ. ستال**: أستاذ في علم الاجتماع في كلية لوثر ، جامعة ريجينا ، في ريجينا ، ساسكاتشوان. وهو مؤلف الكتاب الحائز على جائزة بعنوان (God and the Chip: Religion and the Culture of Technology)، كما أنه المؤلف المشارك في كتاب (Webs of Reality: Social Perspectives on Science and Religion)

-**مارك فيرنون:** هو كاتب وصحفي. تتضمن كتبه التي صدرت مؤخراً كتاب (The Meaning of Friendship (Palgrave Macmillan))، وكتاب (After Atheism: Science, Religion and the Meaning of Life (Palgrave Macmillan))، وأيضاً كتاب (Chambers Dictionary of Beliefs and Religions (Chambers Harrap, editor in chief))، وكتاب (Plato's Podcasts: The Ancients' Guide to Modern Living (Oneworld))، وكذلك كتاب (Wellbeing (Acumen))، وهو من ضمن سلسلة كتب "Art of Living" التي قام بتحريرها. وهو يكتب في صحيفة (The Guardian) و (The Times Literary Supplement) من ضمن الصحف الأخرى، وهو عضو هيئة التدريس في كلية الحياة في لندن ، وهو زميل أبحاث فخرية في كلية بيركبيك في لندن. حاصل على درجات في الفيزياء واللاهوت ودكتوراه في الفلسفة ، وقد كان

كاهنًا في كنيسة إنجلترا. وهو مدون فعال في موقع على شبكة الإنترنت وهو www.markvernon.com.

إلى هارشي مع المحبة

فهرس المحتويات

بطاقة شكر

أنا ممتن لجميع الأشخاص الذين جعلوا من هذا الكتاب ممكناً. أولاً، أودّ أن أشكر وارن س. غولدشتاين (المدير التنفيذي لمركز البحوث النقدية الدينية، ومحرر في الدراسات النقدية البحثية في الدين) على دعمه المستمر وحماسته تجاه هذا المشروع. كما أود توجيه الشكر للمحررين في بريل على لطفهم وتحملهم بصبر في الردّ على عشرات الرسائل الإلكترونية والتساؤلات التي طرحتها عليهم منذ البداية.

وأودّ أيضاً شكر جميع الذين ساهموا في هذا الكتاب لوضع فصولهم المسهبة بين يدي شخص ما يزال في بداية مسيرته الأكاديمية. لقد جعلتم من هذه التجربة تجربة ممتعة عوضاً عن كونها عملية نشر مضنية. وأنني ممتنّ لرون روث على نسخه المخطوط بدقة.

وأود أن أشكر الطلاب وأعضاء هيأة التدريس في قسم الدين والثقافة في ويلفريد لورييه وقسم الدراسات الدينية في جامعة واترلو لدعمهم المستمر. وأتوجه بخالص التقدير إلي روي ديكسن، آدم ستيوارت، وأسما بلا.

وأنا ممتن للمشرفين على أطروحتي، لورن داوسون، والصديق والمعلم القديم، روبرت ا. كامبل، الذي قدم المشورة المفيدة المستمدّة من خبرته الطويلة.

وأود أن أشكر والديّ، اللذين شجعاني دائماً خلال بحثي بينما كانا يتسألان غالباً عن ما يفعله الأكاديمي بالضبط. محبتكم بلا حدود، وسأبقى مدين لكما دوماً. أنا ممتن أيضاً لوالدي زوجتي، وإيا على محبتهم ودعمهم اللامتناهي.

وأخيراً، أودّ أن أشكر زوجتي هارشي التي كانت صبورة ومُحبّة، وليس هذا فحسب، بل لكونها محررة محنكة. أهدي هذا الكتاب لك.

توطئة

في كتابته عن تاريخ الكنيسة في القرن التاسع عشر، أشار أليك فيدلر إلى أن العديد من الملحدين الفيكتوريين العظماء انقلبوا على الدين ليس بسبب نهضة نقد الكتاب المقدس أو نهضة العلم، بل لأن ما دعتهم الكنيسة للإيمان به لتفوقه الأخلاقي صدمهم لأنه أدنى أخلاقياً من معتقداتهم ومعاييرهم. إذا كانت هذه هي الحال، وهذا ما اعتقده، لماذا إذاً استغرق الأمر مائة وخمسين عاماً ليتحوّل القلة الذين اعتنقوا الإلحاد حينها إلى جمهور صاخب اليوم.

إن إحدى نقاط القوة في كتاب 'الدين وإلحاد العصر: دراسة نقدية' هو أنه مهما كانت نقاط القوة أو الضعف في الحجج التي طرحت فيما يتعلق بالإلحاد الجديد، فهو يبقى ظاهرة هامة يجب فهمها من وجهات نظر عديدة و مختلفة. ويحاول هذا الكتاب القيام بذلك تماماً.

وبالتأكيد، لطالما كان هناك ملحدين. لكن الملحدين الهجوميين الجدد ينمازون من سابقيهم الأكثر ميلاً للفلسفة، باعتقادهم أن الدين ليس صحيحاً، وأنه خبيث وشرير، أو أنه السم الذي يجب منعه من النفاذ في عروق المجتمع. إن النغمة الجديدة السائدة في الإلحاد تدّل على الصواب الفكري (اذ يفضل الملحدون الجدد بأن يلقبوا أنفسهم باسم 'الأذكياء') وهي بمثابة حملة صليبية فكرية. إن انفجارهم الواسع الانتشار قام الآن بمجرد صبّ الوقود على الشعلة التي أضاءها الملحدون الفيكتوريون الذين أشار إليهم أليك فيدلر، واعتقد أن هذا يعود إلى عاملين رئيسين. أحد هذين العاملين هو أنه حتى مدة قريبة نوعاً ما، كان الدين والأخلاق في الغرب المسيحي مترادفين. فكون الشخص إمّا مسيحياً أو صالحاً كانا يعدان الشيء نفسه. وكان السعي بجهد لتكون 'مسيحياً صالحاً' من دون أن تكون شديد الإيمان هو أمر طبيعي جداً، على الأقل في بريطانيا. هذا هو الرابط

الذي كُسر الآن، ويقوم الملحدون اليوم بتوجيه نقدهم الأخلاقي نحو الإيمان الديني؛ وبقيامهم بهذا، هم غالباً يقلدون الدين كما كان في الماضي من حيث ادعاء ملكية أرضية أخلاقية عالية المستوى.

العامل الثاني الذي أدّى دوراً بتأخر الإلحاد عن إضاءة شعلته هو القبول الكبير والرائج للهجاء والسخرية والإساءة إلى مؤسسات ومناصب سبق وأن كانت تحظى بالاحترام ، اذ حصل هذا في ستينات القرن العشرين. ومنذ ذلك الحين أصبحت حدود المقبول من حيث السخرية في تزايد دائم. ومع تراجع مكانة وهيبة المؤسسات والمناصب التقليدية كلها، كان من المحتّم أن يصبح الدين المنظم موضع استهزاء. ويصبح شعور الناس السلبي تجاه الدين (ومن منا لا يملك على الأقل بعضا من المشاعر السلبية تجاهه؟) الذي تمّ كبحه لمدة طويلة، قابلاً للتعبير عنه بحرية.

أثار الملحدون الجدد الحساسية والغضب من كافة النواحي. وقال أحد الفلاسفة البارزين أنهم جعلوه يخجل من تسمية نفسه بالملحد. ويرى الليبراليون المتدينون في المناظرات [بين الملحدين والمؤمنين] مجرد التقاء بين موقفين أصوليين.

يبدو أن الإلحاد الجديد والأصولية الدينية بهما حاجة لبعضهما البعض كوقود لإشعال مهاتراتهم. إلا أن هذا الكتاب يحاول تجاوز هذه المشاعر لمعاينة هذه الظاهرة من منظور أوسع وفقاً لسياق اليهودية والإسلام والمسيحية ولسياق العلم والسوسيولوجيا. وأعتقد أن العديدين سيجدوا هذا النهج جديداً ومفيد.

ريتشارد هاريس

تمهيد

في أحد أيام الربيع الباردة في لندن، وبينما كنت أعبر الساحة المزدحمة عند سيرك بيكاديللي، نظرت إلى اليسار عوضاً عن اليمين (كوني سائحاً أمريكياً نموذجياً)، وكنت على وشك التعرض للدهس بحافلة مسرعة ذات طابقين مكتوب على طولها عبارة بحروف براقة مزخرفة، وتقول العبارة الاتي:

على الأرجح ليس هناك إله. توقف عن القلق الآن وتمتع بالحياة.

هذا الشعار موجود الآن في كل مكان وليس في لندن فقط. وعندما رأيته للمرة الأولى ضحكت، وأمتعتني فكرة تقليد الملحدين للأساليب الترويجية التي تتّبعها الجماعات الإنجيلية في الولايات المتحدة، حيث تملأ اعلاناتهم الأراضي الأميركية (تقول إحدى الاعلانات "هل تعاني من تدني الحقيقة؟ إطّلع أكثر على الإنجيل"). لم أكن لأفكر أكثر بالأمر على الأرجح لو لم يخبرني أحد أصدقائي أن القوة المحركة التي أدت إلى إعلانات الحافلات في لندن ليست سوى عميد الملحدين الجدد الشهير—كلب الحراسة الخاص بداروين—ريتشارد داوكنز. إذا كنت تتساءل حول سبب مساهمة عالم أحياء تطورية موقر وأستاذ محترم بجامعة أكسفورد بوضع إعلانات إلحادية تبشيرية في أرجاء لندن، إذاً هذا الكتاب لك.

هناك طابع تبشيري استثنائي في ما دعي باسم 'حركة الإلحاد الجديد'، ولطالما كان هذا ملحوظاً. لدى الملحدين الجدد حملاتهم الإعلانية ومنظماتهم الخاصة. حتى أن لديهم يوم عطلة خاص بهم (وهو يوم التجديف العالمي). ليس من المبالغة وصف الحركة باعتبارها شكل جديد شديد الحماس من أشكال الأصولية، وهي أصولية إلحادية، هذه الحركة التي روج لها أمثال

ريتشارد داوكنز، دانييل دينيت، سام هاريس، وكريستوفر هيتشنز. إن أوجه التشابه بينها وبين الأصولية الدينية واضحة وصارخة من النواحي الآتية:

- القناعة بتفردهم بامتلاك الحقيقة، سواء كانت حقيقة علمية أو غير ذلك.
- عدم التسامح مع آراء نقّادهم بشكل يدعو للقلق (وقد قارن داوكنز الخلقويين مع منكري الهولوكوست)
- الإصرار على قراءة الكتاب المقدس قراءة حرفية (بطريقة أكثر حرفية في الحقيقة من التي نجدها لدى معظم الأصوليين الدينيين).
- الحطّ من شأن الظاهرة الدينية عبر اختزالها.
- ولعل الأمر الأكثر غرابة هو شعورهم الدائم بأنهم محاصرون: أي اعتقادهم أنهم تعرضوا للقمع والتهميش من المجتمعات الغربية وأنهم عاجزون عن احتمال الأمر بعد الآن.

هذا ليس إلحاد فيورباخ أو ماركس الفلسفي، وليس إلحاد شوبنهاور أو نيتشه (أنا لست أول من اعتقد أن الملحدين الجدد منحوا الإلحاد سمعة سيئة). كما أنه ليس اللاأدرية العلمية الخاصة بتوماس هوكسلي أو هربرت سبنسر. بل هذا على الأرجح نسخة كاريكاتورية عن الإلحاد، إنه مزيج من معرفة ضحلة وحماس إنجيلي.

يكمن الخطأ الرئيس للملحدين الجدد في عدم قدرتهم على فهم الدين خارج إطار دلالاته المختزلة، الباطلة، والمستبدّة. والواقع أن أبرز ملامح الإلحاد الجديد—وما يميزه عن الإلحاد التقليدي بشكل كبير—هو جهله المطلق في الموضوع الذي يستميت لدحضه (أي الدين). في النهاية، الدين هو

مجال دراسي بقدر ما هو تعبير عن الإيمان. (أنا لا أقوم بتأليف كتب مثلاً عن علم الأحياء، وذلك لأنني لست بعالم أحياء).

ومهما كان تعريف الدين، فهو انشغال بالتعالي، وأعني بذلك القول بأنه انشغال بما يكمن خارج العالم الجليّ، وباتجاه الوعي. ويشتمل التعالي بالضرورة على دلالات لاهوتية معينة، يجب على المرء معرفتها ليتمكن من انتقاد الإيمان بالله بطريقة لائقة. فمثلاً يجب أن تكون مدركاً لكيفية التعبير عن التجربة الإنسانية التجاوزية في العالم المادي، من خلال الرموز والاستعارات الموثقة تاريخياً. يجب أن تكون قادراً على تمييز الطرائق المتنوعة التي يتشكل من خلالها الإدراك الكلّي لاحتمالية الصواب والخطأ البشري، ومحدوديتهم، ووجودهم المادي، يتشكّل عبر المؤسسات الكنسية والصيغ العقائدية. ينبغي للمرء أن يتعرف على أنماط لا لبس فيها (يطلق عليها طرائق (رودولف أوتو)، ورموز نمطية (ميرسيا إلياد)، وأبعاد روحية (نينيان سمارت)، أو نماذج أصلية (كارل يونغ)) تتكرر في الأساطير وفي طقوس جميع التقاليد الدينية تقريباً على طول التاريخ المعلوم. وحتى لو أصرّ أحدهم على اختزال الدافع الديني البشري الدائم ليصبح تعريفات سببية، مستبعدا تجربة التجاوز لاعتبارها مجرد ظاهرة انتروبولوجية (على سبيل المثال، إدوارد تايلور أو ماكس مولر)، اجتماعية (كما اعتقد روبرتسون سميث أو إميل دوركهايم)، أو حتى ظاهرة نفسية (أي سيجموند فرويد، الذي حاول تحديد مكان الدافع الديني العميق داخل النفس الفردية، وكأنه اضطراب عقلي يمكن علاجه من خلال التحليل النفسي السليم)، ينبغي على الأقل أن يكون لديه منطقاً حول معنى مصطلح 'الله'.

وبطبيعة الحال، فإن طرح الحقيقة المتعالية التي تقع خارج إطار تجاربنا المادية لا يعني بالضرورة وجود شخصية إلهية، أو الله. (في بعض الاحيان، فكرة الله هي مجرد تأكيد شخصي للتجربة المتعالية). ولكن ماذا لو كان كذلك؟ ماذا لو رأى المرء أن الأنماط المتكررة للظواهر الدينية وهي كما يبدو السمة المشتركة بين الثقافات والحضارات المتنوعة—التي يفصل بينها زمن ومسافات لا حصر لها— هي دليل على وجود حضور فائق فعّال وخلّاب (ما يسميه المسلمون 'الروح الكونية'، ويدعوه الهندوس 'برانا' ، ويدعوه الطاويين 'تشي'، واليهود يدعونه 'روخ' (achRu)، ويدعوه المسيحيين 'الروح القدس') يكمن وراء الخلق، وفي الواقع، يبعث الخلق؟ هل هذه الاحتمالية أكثر افتراضية من نظرية الأوتار الفائقة أو مفهوم الأكوان المتعددة على سبيل المثال؟ إذاً أقول مرة أخرى قد تكون أنماط الظواهر الدينية بلا أي معنى. وربما هي تشير إلى ما هو أكثر من مجرد رغبة مشتركة بين جميع الشعوب للإجابة على أسئلة مماثلة عن 'الغاية النهائية' وفقاً لاصطلاح اللاهوتي البروتستانتي الشهير بول تيليخ. الفكرة هي أنني منفتح للاحتمالات مثلي مثل أي باحث أو ناقد، ومثل أي عالم.

يقول الملحدون الجدد أن الدين ليس باطلاً فحسب بل هو شرير، وكأن الدين يحتكر التطرف والعنف؛ ولكن إذا كان المرء يلقي باللوم على الدين بسبب أعمال العنف التي تنفذ باسم الدين، فيجب أيضاً إلقاء اللوم على القومية بسبب الفاشية، والاشتراكية بسبب النازية، والشيوعية بسبب الستالينية، وحتى على العلم بسبب تحسين النسل. يدّعي الملحدون الجدد أن الناس المؤمنون ليسوا مضلَّلين فقط بل أغبياء أيضاً، وهو جواب اعتيادي من

الحتميين. كما يرى البعض أن الدافع الديني هو مجرد نتيجة للمواد الكيميائية في الدماغ، كما لو أن فهم الآلية التي يختبرها الجسم من تجربة التعالي يمنع حدوثها (جميع التجارب هي نتيجة تفاعلات كيميائية). الأمر الذي لا يفعله الملحدون الجدد، وسبب تشابههم مع الأصوليين الذين يستهجنوهم، هو الاعتراف أن جميع الادعاءات الميتافيزيقية—سواء كانت حول إمكانية وجود حضور متعال في الكون أو ولادة الله المتجسد على الأرض—لا يمكن معرفتها بالمطلق، وربما هي تتجاوز نطاق العلم. ولعل هذا لن يكون شعاراً ملصقا على جانب الحافلة. ولكنه السمة المميزة للفكر العلمي.

رضا أصلان

مقدمة المترجمة

لا شك بأن الإلحاد كان قائماً منذ بداية الأديان إلا أنه لم يكن معلناً بقدر ما هو اليوم، وقد دعي الأشخاص الذين لا يؤمنون بالكتاب المقدس أو بإلهه بالهراطقة، إلا أننا بدأنا في الخطابات الحاخامية برؤية الإلحاد باعتباره تشكيك بالوجود الإلهي (وليس بالدين) منذ عهد سبينوزا. ولغاية تحديد المفاهيم أود التطرق للإلحاد بمعناه البسيط، وهو عدم الإيمان بالله أو بوجود خالق وصانع للكون. لطالما كانت مسألة نشأة الكون والوجود مبحثاً فلسفياً قائماً على التساؤلات حول أصل الحياة والمعنى والغاية النهائية منها، ويمكن القول أن المرحلة التي يمر بها الإنسان المفكر والتي تتسم بالتشكيك والتساؤلات تبقى ضمن نطاق اللاإدرية، وبينما تبقى اللاإدرية عالقة بين التحليل والحيادية، فإن الإلحاد هو تجاوزاً لهذه المرحلة ووصولاً إلى اليقين بعدم وجود الإله. وقد شكك البعض من المفكرين أمثال سبينوزا ونيتشه علناً بصحة الأديان وأدلوا بتصريحات نقدية عنها، ووضع هؤلاء المفكرين الأسس الإلحادية التي تطورت عبر العصور لتصبح ما يعرف اليوم باسم الإلحاد الجديد.

والإلحاد الجديد هو الظاهرة التي نشأت في عصرنا الحالي ردّاً على التطرف والعنف الديني الذي ساد هذا العصر، إلا أننا بدأنا نرى أشكالاً متطرفة أيضاً من الإلحاد وتتسم بتشابهها مع الأصولية الدينية والمسيحية التبشيرية. يبحث كتاب رَحِمَهَاٱللَّهُالدين وإلحاد العصر رَحِمَهَاٱللَّهُ بالأسباب العديدة والمتنوعة لهذا المدّ الإلحادي، ويقوم بمقارنته أثناء بحثه هذا بالأصولية والمسيحية التبشيرية، ويحاول الوصول إلى فهم يعدّ الأشمل عن هذه الظاهرة ككل. ويتطرق الكتاب إلى علاقة الإلحاد باليهودية والمسيحية والإسلام، كما يشكك بعلاقة

الإلحاد بالعلم عبر التساؤل عن ما قدمه أو أضافه للعلم، ويعاين أسباب بروز الإلحاد اجتماعياً ويبحث مفصلاً بأسباب انتشاره في أميركا وبريطانيا، أي البلدان المصدّرة للإلحاد الجديد. ويعاين هذا الكتاب أساليب التربية الإلحادية والدينية لينتهي بالقول بوجود القليل جداً من الفوارق بينهما. كما يبحث بالأخلاقيات الإلحادية وأساليب الملحدين باستخدام نظرية التطور في تحليل السلوكيات الأخلاقية. يضع هذا الكتاب الإلحاد الجديد ضمن سياق أوسع وفي مجالات متنوعة مثل العلوم المعرفية، علم الدين الاجتماعي، والفلسفة الدينية، والأخلاق وذلك بهدف الحصول على فهم أفضل لهذه الظاهرة. يعدّ هذا الكتاب من الكتب النقدية للإلحاد ويتميز بكونه من الأعمال التي يشارك فيها مجموعة من المؤلفين مما يجعله غنياً بالطروحات والأفكار المتعددة الأبعاد.

مقدمة

ما هو الإلحاد الجديد؟

أمارناث أمارسينغام

إنّ إله العهد القديم هو الأكثر إثارة للاشمئزاز من بين جميع الخرافات: فهو مغرور وفخور بذلك؛ تافه مهووس بالسلطة وغير متسامح ولا عادل؛ انتقامي، وقاتل عرقي متعطش للدماء؛ عنصري معاد للنساء ولديه رهاب المثليين، قاتل أطفال، وقاتل جماعي، ومتسلّط، فتاك، مصاب بجنون العظمة، سادي مازوشي، وحقود يتبع أهوائه الشريرة.

ريتشارد داوكنز (٢٠٠٦، ٣١)

لا بد من القول بصراحة أن الدين يأتي من مدّة ما قبل التاريخ البشري اذ لم يكن لأحد (ولا حتى ديموقريطس العظيم الذي استنتج أن جميع المواد مصنوعة من الذرات) أدنى فكرة عما يحدث. الدين يأتي من صرخات الخوف البشري الطفولي، وهو محاولة طفولية لتلبية حاجتنا الملحّة للمعرفة (وكذلك للراحة والطمأنينة ولحاجات طفولية أخرى).

كريستوفر هيتشنز (٢٠٠٧، ٦٤)

يمكننا القول ببساطة إنّ غالبية الناس الذين يعيشون في نيو أورلينز كانوا مثلك عندما ضربهم إعصار كاترينا، مؤمنون بالله الرؤوف والعليم والقادر على كل شيء. لكن ما الذي فعله الله عندما حول كاترينا المدينة إلى حطام؟ لقد سمع بالتأكيد صلوات المسنين من الرجال والنساء الذين هربوا إلى العليّات للنجاة من ارتفاع مستوى المياه، ليغرقوا ببطء هناك. كان هؤلاء من المؤمنين. وكانوا رجال ونساء صالحين أمضوا حياتهم بالصلاة. هل نملك الشجاعة لنعترف بما هو جليّ؟ لقد مات هؤلاء الناس بينما كانوا يكلمون صديقاً وهمياً.

سام هاريس (٢٠٠٨، ٥٣)

أطلقت عبارة 'الإلحاد الجديد' على مجموعة الكتب المعادية للدين والله التي كتبها ريتشارد داوكنز (٢٠٠٦)، وسام هاريس (٢٠٠٤، ٢٠٠٨)، وكريستوفر هيتشنز (٢٠٠٧)، ودانييل دينيت (٢٠٠٦)، وآخرون. يمكن أن نجد الكثير من التصريحات المذكورة أعلاه في كتاباتهم، وهي تتسم بكونها وقحة جداً واستفزازية، اعتراضية وانفعالية، ملحة ولكن جاهلة. تمّ الترويج لمؤلفي 'الإلحاد الجديد' وكتبهم بشكل جيد للغاية؛ فقد حضروا مؤتمرات بعيدة جداً عن انتقاد المواد التي قدموها، وكان لهم حضوراً إعلامياً مميزاً لمناقشة أفكارهم مع الصحفيين وغيرهم من

العلماء. ما نزال بحاجة إلى المعاينة الأكاديمية الجادة لأفكارهم، وكذلك البحث في أهمية حججهم بالنسبة لنقاشات أبعد في الدراسات الدينية والعلوم

الاجتماعية. لقد رفض المجتمع الأكاديمي (ما عدا بعض الاستثناءات) كتاباتهم باعتبارها غير مصقولة وساذجة وتفتقر إلى الدّقة. وهكذا فإن جميع الأعمال التي تعنى بصرح الإلحاد الجديد تميل إلى كونها ساذجة بالمستوى نفسه، وساخرة ورافضة. إلا أن هذا الكتاب يجمع ما بين علماء بارزين وصاعدين في مجال الدراسات الدينية، وعلم الاجتماع، والفلسفة، واللاهوت، وذلك بهدف الخوض بأدب الإلحاد الجديد ووضعه ضمن سياق خطابات ومناقشات العلماء الأوسع. سيعمل الكتاب على المعاينة النقدية لادعاءات ومناقشات وأهداف الملحدين الجدد ووضعها ضمن سياقها، وذلك لتصبح هيئة العلماء والقراء المثقفين عموماً أكثر اطلاعاً على بعض الحجج التي يستخدمها الملحدون الجدد باستمرار وعن جهل في بعض الأحيان.

عندما أخبرت الزملاء بأنني أقوم بتأليف كتاب عن الإلحاد الجديد، تلقّيت ردين: الأول أنه في الحقيقة ما من جديد في الإلحاد الجديد. كل ما قاله أمثال داوكنز وهاريس، وهيتشنز ودينيت، قد قاله راسيل، وباين، فيورباخ، وماركس، وفرويد، ونيتشه وآخرون مسبقاً وبطريقة أفضل. هناك بالتأكيد الكثير من الصّحة في ذلك. وقد كتب دايمون لينكر (٢٠٠٨، ١٤A) أن الإلحاد الجديد "ليس جديداً بالفعل، فهو ينتمي إلى سلالة فكرية تعود لمئات السنين، إلى مدة انقسم فيها الفكر الإلحادي على قسمين تقليديين: يعنى أحدهما بالسعي النزيه لمعرفة الحقيقة، والآخر مدفوع باحتقار عميق لإيمان الآخرين الشخصي". وعلى الرغم من أن أغلب محتوى الإلحاد الجديد موجود سابقاً، إلا أن الجديد فيه هو الإصرار على رسالة الإلحاد، وكذلك إحياء

الملحدين اجتماعياً نتيجة كتاباتهم ومحاضراتهم ومؤتمراتهم. بمعنى آخر، لا يعنى الإلحاد الجديد بإطلاق أفكار جديدة بالمطلق، بل هو إحياء للإنجيلية وطرح جديد للأفكار القديمة. كل ما علينا فعله هو إلقاء نظرة على زاوية المعتنقين على موقع RichardDawkins.net لنفهم تأثير الإلحاد الجديد. تصرّح تعليقات آلاف القراء المنشورة على الموقع بتكرار ملحوظ، أن كتاب "وهم الإله" منحهم الحجة والجرأة لاعتناقهم الإلحاد (انظر أيضاً Bullivant 2008a).

في مايأتي أحد هذه الأمثلة: "شكراً لك دكتور داوكنز لأنك منحتني الكلمات المناسبة لتفسير ما لطالما شعرت به بطريقة واضحة ومتماسكة. لم أشعر بحياتي بهكذا قوة، ولا بالتواضع والرهبة أو الإثارة الذين شعرت بهم عندما قرأت كتاب وهم الإله. إن كافة قطع الأحجية التي بذلت الكثير من الوقت لجمعها، رتبت في الكتاب بسلاسة".

أما الرد الآخر الذي تلقيته بخصوص تأليف الكتاب كان: أن رفوف المكتبات مليئة بالردود على الإلحاد الجديد، فما فائدة كتاب آخر؟ على الرغم من وجود أكثر من عشرين رداً على الإلحاد الجديد[1] أغلبها من علماء

[1]. بعض الأمثلة عن هذه الكتب هي: Atheist Delusions، دايفيد بينتلي هارت؛ Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate، تيري ايغليتن؛ The Truth Behind the New Atheism، دايفيد مارشال؛ The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism، ادوارد فيسر؛ Deluded by Dawkins، اندرو ويلسن؛ Atheism is False، دايفيد ر. ستون؛ Darwin's Angel، جون كورنيل؛ Is God a Delusion، ايريك ريتان؛ The God Delusion Revisited، مايك كينغ؛ What's So Great About Christianity، دينيش ديسوزا؛

مسيحيين، إلا أن هناك القليل من المحاولات لفهم أهمية هذه الحركة ككل. لا يهدف هذا الكتاب مثلاً إلى الدفاع عن اللاهوت، فقد قام جون هاوت (٢٠٠٨)، وأليستر ماغراث وجوانا كوليكوت ماغراث (٢٠٠٧)، وآخرون بذلك. كما لن يكون هذا الكتاب رداً تقليدياً على الإلحاد الجديد. فقد لاحظ أليستر وجوانا ماغراث (٢٠٠٧،١٣) الآتي: "من الممكن مواجهة وتصويب جميع تصريحات داوكنز وتقديمه المضلل، إلا أن تأليف كتاب يحتوي على سلسلة من التصحيحات سيكون مملاً". على الرغم من احتواء هذا الكتاب على بعض المقاطع التصحيحية، إلا أنه يتطرق إلى الإلحاد الجديد من باب أوسع. كما أنني لم أرغب بأن يكون هذا الكتاب مجرد عمل آخر يعنى بتفاعل الدين والعلم (على الرغم من عدم إمكانية تفادي ذلك أحياناً)، وذلك يعود ببساطة لوجود العديد من المؤلفات في هذا المجال. عوضاً عن ذلك، يضع هذا الكتاب الإلحاد الجديد ضمن سياق أوسع من الجدل الجاري في الأوساط الأكاديمية في مجالات متنوعة مثل العلوم المعرفية، علم الدين الاجتماعي، والفلسفة الدينية، والأخلاق.

فوكس داي، The Irrational Atheist؛ أوماس كرين، God is No Delusion؛ كويس، I Don't Believe in Atheists؛ دايفيد ايكمان، Delusion of Disbelief؛ هيدجيز؛ سكوت هاهن وبنجامين ويكر، Answering the New Atheism؛ The End of Reason، راڤي زاشارياس؛ ريتشارد غريغ، Beyond the God Delusion؛ The God Solution، جايمس أ. بيفرلي؛ جو ايغان، The Godless Delusion؛ دايفيد بيرلنسكي، The Devil's Delusion؛ كيث وارد، Doubting Dawkins؛ The Dawkins Letters، دايفيد روبرستون.

• ريتشارد داوكنز، وقد كان بروفيسور في فهم العلم العام، بمركز تشارلز سيموني في جامعة أوكسفورد (وتقاعد وهو بهذا المنصب في أيلول عام ٢٠٠٨). وقد اكتسب سمعته لكونه مؤلف منتج ومروج للعلم. كان كتاب الجين الأناني الذي نشر عام ١٩٧٦ أكثر كتبه شهرة ما قبل كتاب وهم الإله. بعض كتبه التي تعنى بموضوعات دينية هي: صانع الساعات الأعمى (١٩٨٦) (The Blind Watchmaker)، وتسلق القمة المستحيلة (١٩٩٦) (Climbing Mount Improbable)،

وتفكيك قوس قزح (١٩٩٨) (Unweaving the Rainbow).

• كريستوفر هيتشنز (١٩٤٩) وهو محرّر مساعد في مجلة فانيتي فير وبروفيسور ضيف في الدراسات الليبرالية في المدرسة الحديثة (the New School). ألف هيتشنز سبعة عشر كتاباً، وقد اكتسب مكانة بارزة باعتباره ناقداً مستفزاً ومثيراً للجدل. ونشر السيَر الذاتية لكل من توماس جيفرسون (٢٠٠٥) وتوماس باين (٢٠٠٦)، وطالب باعدام هنري كيسنجر لارتكابه جرائم الحرب في اندونيسيا، وبنغلادش، وشيلي، وقبرص، وتيمور الشرقية (٢٠٠١)، كما أطلق انتقادات لاذعة للأم تيريزا تحت عنوان متعدد الأوجه:

'الموقف [أو الوضعية] التبشيري' (The Missionary Position) (١٩٩٥).

- يشغل دانييل دينيت (١٩٤٢) حالياً منصب المدير المشارك لمركز الدراسات المعرفية، وهو بروفيسور في الفلسفة في قسم اوستن ب. فليتشر، وبروفيسور جامعي في جامعة توفتس. ألف دانييل العديد من الكتب من بينها الكتاب الشهير والمثير للجدل 'فكرة داروين الخطيرة' (Darwin's Dangerous Idea) (١٩٩٦).
- سام هاريس (١٩٦٧) الحائز على بكالوريوس في الفلسفة من جامعة ستانفورد، وهو حالياً مرشح للدكتوراه في علم الأعصاب في جامعة كاليفونيا، في لوس انجلوس، حيث يدرس الآساس العصبي للإيمان من خلال التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي. وهو أيضاً مؤسس مشارك ورئيس مجلس إدارة مشروع العقل (The Reason Project)، وهي مؤسسة غير ربحية مكرّسة لنشر العلم والمعرفة والقيم العلمانية في المجتمع.

ينقسم هذا الكتاب على أربعة أجزاء، يحتوي الجزء الأول على ثلاثة فصول ويبحث في العلاقة بين الإلحاد الجديد واليهودية والمسيحية والإسلام على التوالي. يجادل الفصل الذي كتبه روبرت بلاتزنر بأن التنوير الغربي قدّم للجالية اليهودية في أوروبا (وبالتالي في أميركا) الفرصة للقيام بإعادة تقييم علماني للقيم والمعتقدات اليهودية. ويقول إن باروخ سبينوزا كان الخليفة

الأول للمفكرين اليهود الذين ابتعدوا عن آراء التقليديين، وبمعنى أصح، الذين اخذوا على عاتقهم إعادة التعريف عن مفهوم الإله في اليهودية. يجادل بلاتزنر أنه من الممكن قياس مدى ازدياد العلمنة في الخطاب اليهودي في العصر الحديث من خلال الابتعاد التدريجي عن كل من الإله في التقليد الانجيلي والحاخامي، والرفض المتزايد للآراء الغائية في التاريخ اليهودي. نرى هذا النمط من النكران والتقويض بعد محرقة اليهود، وهو واضح جداً في مؤلفات شخصيات مثل ريتشارد روبنشتاين وشيروين واين، الذين لا تقارن آراءهم عن الله القدير الرحيم بأي رأي متماسك فكرياً في التاريخ البشري.

يبدأ جيفري روبنس وكريستوفر رودكي فصلهما بالتعريف عن حجة بول تيليخ التي مفادها أن مشكلة معظم المفاهيم الدينية عن الله (ولاسيما في المسيحية) تكمن في كونها شكل من أشكال 'الإيمان اللاهوتي' (أي أنهم يعدّون الله مجرد قطعة صغيرة من أحجية ميتافيزيقية ضمن نظام ميتافيزيقي من الأفكار والمعتقدات). وهكذا، يخلص تيليخ إلى أن الإلحاد هو الرد اللائق على الإيمان اللاهوتي مالم تفعل المسيحية هذا. على الرغم من هذا، يخطئ الإلحاد أيضاً، ويقع في فخ منطق الإيمان اللاهوتي، وذلك كلما تم التعبير عنه كفئة ترفض الله وترفض أي فهم أنطولوجي عن العالم. بمعنى آخر، يستبدل الإلحاد أحجية غير مثالية بأخرى مثلها ذات قطع مختلفة. نتيجة لذلك، فإن العديد من الردود المسيحية على الإلحاد هي عبارة عن حجج تتضمن وتدور حول الإيمان اللاهوتي. يجادل فصلهما بأن لدى الملحدون الجدد الإشكالات نفسها التي تنبأ بها تيليخ بشأن الإلحاد في المستقبل. يقدم روبن ورودكي نقداً

لاهوتياً متطرفاً مستخدمين لاهوت الحركة الأميريكية المدعوة 'موت الإله' وفلسفة دينية أخرى حديثة وشائعة. بعبارة أخرى، هم يقولون أن الملحدون الجدد لا يتمادون بانتقاد المسيحية التقليدية بما يكفي، والملحدون الجدد متطرفون ضعفاء ولا يملكون حجة يستندون عليها ضدّ المسيحية المتطرفة.

يجادل روري ديكسن قائلاً أن سام هاريس يقدم صورة منقوصة ومزرية عن الإسلام في كتابه 'نهاية الإيمان' (The End Of Faith)، ويسخر من أكثر المظاهر المرضية في الدين. يسلط ديكسن الضوء على عناصر رئيسة في التاريخ الإسلامي، مثل الشريعة والروحانية اللّتان يفشل هاريس بالتطرق إليهما بدقة، ويصل إلى نتيجة مفادها أن فشل هاريس في تقدير هذه العناصر المحورية في الإسلام يؤدي به إلى تقديم عرض ثنائي الأبعاد عن الدين.

يحتوي الجزء الثاني من الكتاب على فصلين يعنيان بالعلاقة بين الدين والإلحاد الجديد. يبدأ هذا الجزء بفصل من تأليف ستيف فولر الذي يشير إلى أنه قبل ظهور الملحدين الجدد، كان الأشخاص الذين اعتنقوا الإلحاد ذاتياً يعارضون الدين أخلاقياً أكثر من كون اعتراضهم معرفي. لكن إلحاد العصر الجديد يتميز بادعاءاته المستندة إلى أرضية علمية وليس إلى الليبرالية. ويطرح فولر السؤال الآتي: ما هي هذه الأرضية العلمية؟ ومن خلال بحثه عن الجواب في تاريخ الفكر الغربي، يقوم فولر بالتمييز بين 'الإلحاد' كفلسفة معادية لرجال الدين مرتبطة بالحركة التنويرية التي تقوم بعلمنة مفاهيم

لاهوتية أساسية في الأديان الابراهيمية باسم التطور البشري، و'الإلحاد'[1] الذي يتضمن نظرة معادية للتوحيد تنحدر من أبيقور وتنكر أي امتياز بشري معرفي، أو في الواقع تنكر أي غاية من التاريخ أو الكون. ويلاحظ أنه على الرغم من تأرجح حجج الملحدين الجدد بين هذين النمطين من الإلحاد، لكن من الواضح أن نيتهم هي الترويج للرأي الأخير، وهذا ما يفسر أهمية تشارلز داروين لديهم. يتابع فولر حجته ويقول: لو كان هذا الإلحاد منتشراً في الماضي كما يريده الملحدون اليوم، لما كان العلم الذي يستند إليه ليتطور.

يجادل وليام سيمز بينبريدج في فصله ويقول: بينما يعرّف الإلحاد غالباً على أنه عدم الإيمان بالله، إلا أن مدارس الإلحاد الفكرية الحديثة تكشف أيضاً زيف مفاهيم الروح والإيمان، لأن كلا المفهومين يستندان على مفاهيم ساذجة عن كيفية عمل العقل البشري في الواقع. يبدأ فصله بدراسة أصول العلوم المعرفية، وهو تخصّص أكاديمي انبثق من حركة اجتماعية متعددة التخصّصات تتضمن أعمال معرفية في جوهرها في الفلسفة ، وعلم النفس، والمعلوماتية، وعلم الأعصاب، واللغويات، والأنتروبولوجي. يعاين باينبريدج بعدها كيفية نقد العلوم المعرفية لوحدانية عقل الفرد البشري المفترضة، وتأكيدها على طبيعة الإيمان الآنية والاحتمالية، ومن ثم تطبيق الشكوك نفسها على العقل الإلهي ومعتقدات الله الخاصة.

---

[1]. وردت كلمة 'الإلحاد' هذه في النص الإنكليزي مكتوبة بحرف كبير (Atheism)، وهذه إشارة للتمييز بين هذا الإلحاد والإلحاد السابق إذ يتحدث المؤلفون عن الإلحاد الجديد باعتباره مذهب أو سلطة على عكس إلحاد عصر التنوير. قمت في بعض الأحيان بتحديد الكلمة للتمييز في المعنى عندما يتطلب الأمر. (المترجمة)

تقدم كافة الفصول الأربعة من الكتاب معاينة للإلحاد الجديد ترتبط بعلم الإجتماع بشكل أكبر. وبالإضافة إلى النقد، تكشف هذه الفصول عن حركة الإلحاد الجديد ككل وتحاول قياس أهميته من الناحية الاجتماعية. يجادل ويليام ستال في فصله أن الملحدون الجدد غالباً ما يوصفون بالأصوليين بحدّ ذاتهم، وهم بدورهم يقومون بوصف هذا الانتقاد بالمعيب. ويحاول فصله البحث مفصلاً في هذا التناظر من الناحية الاجتماعية. ويلاحظ ستال أن وراء التشابه النمطي الاصطناعي أوجه شبه معرفية وبنيوية أعمق. ويقول إنّ الإلحاد والتطرف (اللذان يستخدمان علم الخلق كمثال) هما محاولات لإعادة بناء سلطة تقف في وجه أزمة المعنى التي حدثت في أواخر عصر الحداثة.

يقول ستيفن بوليفانت في فصله إنّ النجاح الإعلامي والترويج الملفت للملحدين الجدد مثير للدهشة والحيرة، وذلك من وجهة نظر سوسيولوجية جديدة. ويلاحظ أن الثقافات الاجتماعية-الدينية لكل من بريطانيا والولايات المتحدة (التوأم المصدّر للإلحاد الجديد) تبدو على استعداد لهذه الظاهرة، إلا أن أسبابهما لذلك مختلفة جداً. يقترح فصله عدداً من العوامل الاجتماعية والثقافية الموجودة في إحداهما أو كليهما، وقد يساعد تراكم هذه العوامل على تفسير نهضة الإلحاد الجديد. ويقوم بوليفانت بطريقة ملفتة بطرح بعض التوقعات المبدئية فيما يتعلق بآثار هذه الظاهرة البعيدة المدى.

يعاين مايكل بورير في فصله المناظرات التي دارت حول تقدّم وتراجع 'أطروحة العلمنة'، ويحاول استعراض كيف قدمت نهضة الإلحاد الجديد دليلاً يدعم ويناقض في الوقت نفسه العديد من مبادئ الأطروحة.إذ إنّ وضع

الملحدين الجدد ضمن النقاشات المستمرة المعنية بالعلمنة على مدى التاريخ، يسلط الضوء على كون الإلحاد الجديد حركة أقليات تهدف للكشف عن أسباب كون الإيمان الديني شكل متدني من المعرفة، يعزز بدوره آراء مضللة عن العالم.

يتناول ريتشارد تشمينو وكريستوفر سميث في فصلهما كيفية إنشاء الإلحاد الجديد مساحة للمفكرين الأحرار. ويلاحظان أن المساحة المتاحة للإلحاد في أميركا كانت وما تزال محدودة، لاسيما أن العديد من زعماء وناشطي الإلحاد يقولون أن هوياتهم الشخصية والاجتماعية وصمت بالعار إلى حدّ لا بأس به. قد يكون ظهور الإلحاد الجديد إشارة على تراجع 'نبذ الملحدين' في المجتمع الأميركي، ولاسيما أن الملحدين أنفسهم يرون أن هذه الظاهرة تبشر بنهضة العلمانية. ويجادل تشمينو وسميث بأن الكتب والردود، والمناظرات، والنقد الذين انتجهم الملحدون الجدد قد خلقت مساحة جديدة يمكن فيها حشد الملحدين وتعزيزهم من خلال تفاعلهم وجدالهم مع بعضهم البعض ومع خصومهم أيضاً.

يحتوي الجزء الأخير من الكتاب على ثلاثة فصول، ويكشف عن بعض الحجج الفلسفية التي وضعها الملحدون الجدد. يلاحظ غريغوري بيترسن في فصله أن العنصر الأساسي لهجوم الملحدين الجدد على الدين هو الزعم بأن الدين يُنتج سلوكاً غير أخلاقي، وأن رصيد الملحد من الأخلاق يؤدي إلى معايير أخلاقية متفوقة، بما فيها معايير الإيثار تجاه الآخر والتعاطف معه. إلا أن العديد من انتقادات الملحدون الجدد للأخلاق الدينية جدلية للغاية.

ويحاجج بيترسن قائلاً إنّ هناك سبباً وجيهاً للاعتقاد بأن التعاطف والإيثار تجاه الآخر مطروحان بشكل أفضل ضمن الإطار اللاهوتي مما هو عليه في النظرية الطبيعية. وعلى الرغم من تركيز فصله على الجانب المسيحي، إلا أن حججه ذات دلالات عامة أيضاً.

يلفت جيف نال الانتباه إلى ولادة أدب إلحادي يتعلق بالتربية ويتحدى ضمنياً افتراض العديد من السكان الأميركيين القائل أن الأطفال يتلقون رعاية أفضل عندما يترعرعون في بيئة متديّنة. ويلاحظ إضافة إلى ذلك أن هذا الأدب ينتقد صراحة النهج الديني المتعلق بتربية الأطفال، وأن الملحدين أقليّة تعبّر عن قلقها من الضرر الذي يسببه التلقين الديني على الأطفال. تحديداً، ويختبر نال في فصله الحكمة من الفروقات بين مناهج المسيحية والإلحاد في تربية الأطفال. ويقول إنّ الهدف الرئيس من هذه الأساليب التربوية مختلف كلياً، وتلتزم المناهج التربوية لكل من المسيحيين والملحدين بتعليم الأطفال تقدير الصدق بشكل كبير، والاهتمام بالآخرين، والعيش بشرف. كما يوضح نال في فصله أن الزعماء الذين برزوا في حركة الملحدين ينتقدون بشدة قيام الملحدين الجدد بازدراء الدين والإساءة له.

في الفصل الأخير يحاول رايان فالكوني استعراض أهم أساليب التضليل الفلسفي المرتبط بمنهجية الملحدين الجدد. ويقول إنّ العديد من فلاسفة الدين المعاصرين يستخدمون هذا التضليل نفسه في أعمالهم. يميل الملحدون الجدد كما العديد من فلاسفة الدين إلى التعاطي مع المعتقدات الدينية باعتبارها فرضيات محتملة عن العالم. فبالنسبة لهم، الوجود الإلهي هو فرضية

علمية تحتاج إلى دليل واضح قابل للتحليل لاثبات حقيقتها. ويحاول فالكوني الكشف عن هذا الافتراض ليوضح مدى تعقيده. ويقول ببساطة إنّ الافتراض لم يكن عادلاً من ناحية طبيعة المعتقدات الدينية. ويقول: فقط من خلال مراقبة أشكال الحياة عن كثب، الحياة التي ظهرت فيها الادعاءات الدينية، سنتمكن من فهم المغزى منها وبالتالي معرفة الطريقة المثلى لتحليلها ونقدها.

ينتهي الكتاب بخاتمة ألفها مارك فيرنون، والذي يبدأ بحثة بطرح سؤال أوسع، وهو سؤال موجود في جميع كتابات الملحدين الجدد: كيف يمكننا نقل وجهات النظر المتعددة التي هي من سمات عصر الحداثة والعلمانية؟ بالنسبة للملحدين الجدد التسامح مع غير المتسامح (وغالباً ما يتم تقديم ذلك بحجة النسبية والتعددية الثقافية) هو أحد أكبر المخاطر في المجتمع المعاصر. تتصاعد الخلافات لكن الأمر الذي يصعب نكرانه بخصوص الملحدين الجدد هو أنهم قاموا بطرح هذا النقاش الهام ضمن العامة وقد فعلوا ذلك بنشاط وحيوية.

الجزء الأول

الدين والالحاد الجديد

اليهودية والإلحاد: مواجهة الحركة العلمانية الإنسانية

روبرت ل. بلاتزنر

لم يكن لدى مؤلفي المزامير أية شكوك حول وجود إله الإنجيل ولا حول مكانة أولئك الذين لم يؤمنوا به (قَالَ ٱلْغَبِيُّ فِي قَلْبِهِ: يَهْوَهُ لَيْسَ مَوْجُوداً (المزمور ١٤:١)، وهذا يعني ضمنياً أنه ما من مخلوق عاقل يشكّك بحقيقة الخالق سيد السماء والأرض)، كما لم تلمّح أيّ من النّصوص اليهودية المقدّسة المبكرة إلى عدم الإيمان بالله الذي أطلق عليه كتبة الإنجيل أسماء مختلفة مثل يهوة، وإل، أو إلوهيم. وحتى أن مؤلف سفر أيوب لا يطرح أي تساؤل عن وجود الله، أو تواجده في العالم، على الرغم من تشكيكه الواضح في عدالة القرارات الإلهية؛ بل على العكس من ذلك، فإن الله الذي يستجيب إلى طلبات وشكاوي أيوب من العاصفة على معرفة وثيقة بطبيعة البشر، ومن الواضح تماماً أنه يتجاوز نطاق إدراكهم. وقد يكون إله أيوب شخصية متعالية غير مفهومة من الناحية الأخلاقية، لكنه حتماً ليس أحد التخيّلات البشرية.

كما عجز حاخامات التلمود عن تصوّر العالم من دون 'القدوس المبارك'، وهم يدعون أولئك الذين ينكرون وجود الله باسم (kofer ba-Iqqar) أي الذين ينكرون مبادئ الإيمان الأساسية، أو تحديداً الذين ينكرون حقيقة الكتاب المقدس.

لكنهم لم يطرحوا قضية عدم الإيمان بوجود أي كائن أعلى في نقاشاتهم المتنوعة عن إلهرطقة (أورباخ ١٩٨٧، ٢٦-٢٧). يمكن أن يكون المهرطق

شخصاً يرفض الإله كمصدر لوحي النصوص المقدسة، أو يقبل بتعدد الإلهة، إلا أن الخطاب الحاخامي لا يحتوي على فئة ترفض فرضية الله ككل. وأيضاً لن يشعر الفلاسفة اليهود من الحقبة اليونانية-الرومانية (مثل فيلو) وحتى القرون الوسطى (مثل سعديا أو ابن ميمون)، لن يشعروا بالحاجة للدفاع عن وجود كائن اعتبروه مصدر جميع الحقائق المادية والروحية. باختصار، إن التقليد الفلسفي الديني في اليهودية منذ العصور القديمة وحتى القرون الوسطى كرّس نفسه لتوضيح طبيعة الله وعلاقته بالعالم، وليس لتقديم الحجج المنطقية حول وجوده أو عدمه.

لم يكن للإلحاد (الذي كان ببساطة يعِدّ عدم الإيمان بإله الكتاب المقدس، أو بالإلهة عموماً، وبشكل أكبر "رفض لأي حقيقة فائقة أو خارقة للطبيعة" (باغيني ٢٠٠٣،٣) أي أثر يذكر على اليهودية حتى عصر الحداثة، وذلك عندما وجد اليهود أنفسهم فجأة بحاجة للرد والتفاعل مع تساؤلات أكثر راديكالية حول الإيمان، الأمر الذي أصبح سمة متزايدة من سمات الحياة الفكرية في الغرب منذ القرن السابع عشر وحتى وقتنا الحالي. يشكل ذلك الرد بالإضافة إلى مسار الإلحاد التدريجي الذي يمكن تتبعه منذ سبينوزا وحتى الدعاة المعاصرين لليهودية اللاإلهية، يشكلون محور هذا المقال. جميع الأشخاص الذين سنتطرق إليهم يمثلون نمطاً من التفكك المتزايد للعديد من الافتراضات الأساسية التي حافظت على اللاهوت اليهودي على مدى عدة قرون، ويمثلون أيضاً الاهتمام المتزايد بالتفسير المادي للتجربة الدينية.

وهكذا، بعيداً عن ممارسة 'الإيمان الأعمى' كما يدعي الملحدون الجدد، يمثّل هؤلاء المفكرون تقليداً علمانياً ندّاً ضمن الخطاب اليهودي في عصر الحداثة، ولا يحتوي هذا التقليد على الحجج التي طرحها الملحدون الجدد فحسب، بل يتفوق عليها أيضاً.

لكن من الخطأ اعتبار أن هذا التقليد الندّ هو مجرد نتيجة نهائية لما يدعوه تشارلز تايلور (٢٠٠٧،٢٨٠) 'خيبة الأمل الحداثوية' من فكرة الإله الرحيم القدير، والكون المصمم لملاءمة هذا الإله. عند إلقاء نظرة أكثر دقة على نمو العلمانية في اليهودية، يتّضح أن الرأي اليهودي التقليدي عامة يحمل في طياته إمكانية للتناقض المعرفي، وعلى الأقل يمكن ملاحظة عدم الرضى المتزايد ضمن فئة مميزة من المفكرين منذ جيل سبينوزا حتى الآن، حيال أي تفسير غائي للحالة البشرية، وخاصة الرؤية الميسيانية في التاريخ اليهودي. كما سنرى، كلما طُرح المفهوم الإلهي الخاص بالأورثوذكسية اليهودية مقابل الكونية المادية أو علم التأريخ اللذان يتحديان الفكرة القائلة أن الكون محكوم من إله هادف، يكون الرد الصاخب لهؤلاء المثقفين العلمانيين عبارة عن أحد التجاوزات النمطية التي تعمّق الشكوك بالمعتقدات اليهودية الأساسية.

ثورة سبينوزا:

لم يبدأ تأثير الحداثة الفلسفية في الفكر اليهودي حتى عام ١٦٦٠م، وهي الحداثة التي تُعرّض جميع الأشياء للتساؤل من خلال الشّك (لدى ديكارت) الذي اتسمت به، وكذلك الأمر بالنسبة لتأثيرها في شخصية زعيم إلهرطقة في تلك الحقبة 'بينيدكت سبينوزا' (١٦٣٢-١٦٧٧). ورغم أن جدال سبينوزا مع

الجالية اليهودية في امستردام وطرده من هناك نتيجة لذلك، هو موضوع حيوي للبيوغرافيين، إلا أنه ليس ذو أهمية في هذا المقال، لأننا سنمرّ مروراً عابراً على الجذور الثقافية والنفسية التي أدّت إلى انشقاقه عن اليهودية، وسينصب تركيزنا عوضاً عن ذلك على رفضه للمنطق الإيماني التقليدي، ذلك أن سبينوزا صريح جداً بسخريته من أولئك الذين يبحثون عن أدلة عن 'العجائبي المبارك' في كل من التاريخ البشري والطبيعي:

"إذاً، يمكن اعتبار الشخص الذي يبحث عن السبب الحقيقي للمعجزات بحماس لفهم الأشياء الطبيعية كرجل مثقف، وليس كالأغبياء [يكتفي] بالتساؤل عنها، [يمكن اعتباره] عادة غير تقيّ ومهرطق، وعلى هذا النحو ينبذه أولئك الذين يعظّمهم الناس باعتبارهم المفسرين للطبيعة والإلهة. لأنهم يعلمون أنه مع انتهاء الجهل، ستنتهي تساؤلات الحمقى، وهم وسيلتهم الوحيدة للجدل والدفاع عن سلطتهم" (سبينوزا ٢٩،١٩٩٦).

تبدو نبرة سبينوزا في هذا المقطع أشبه بنبرة 'تنويري' شرس (في القرن الثامن عشر، كان المفكرون مثله يدعون باللغة العبرية 'maskilim' [أي المستنيرون]) وكما فعل سلفه المسيحي ديكارت، فهو يضع نفسه متعمداً خارج الخطاب الديني المعياري للمجتمع المؤمن الذي ترعرع فيه. وفي حين أن تصنيف سبينوزا بـ 'عالم وجودي' اليوم هو أمر مألوف، إلا أن تشبيه توجهاته الفلسفية بالأحادية المادية وبالتالي اعتباره ملحداً أولياً هو أكثر دقّة: أي شخص ينكر في النهاية أي دور ميتافيزيقي للإله الموجود في الغالب

باعتباره مفهوم تجريدي، ولا يتميز أداءه كثيراً عن أعمال الكون المادي الذي انهمك فيه (انظر م. ستيوارت ٢٠٠٦، ١٧٨-١٧٩).

لكن، الأمر المثير للجدل حقاً في محاولة سبينوزا لتجاوز المفهوم اليهودي التقليدي المتخيّل (والمتصور إلى حدّ ما بصفات بشرية) عن إلههم (أو عن أي مفهوم عن الله ككل) هو رفضه للتخلي عن مفردات الموحّدين. في كتابه 'رسالة في اللاهوت والسياسة' (Ethics and the Theological-Political Treatise) يشير سبينوزا أو يلخص مراراً وتكراراً المقاطع التوراتية التي تصوّر الله وهو يكشف نفسه لليهود وغير اليهود على حدّ سواء، الإله الذي يملك ميزات أخلاقية معينة تحدد كل من طبيعته وعلاقته بالجنس البشري. على الرغم من ذلك، يمكن فهم هذه الملاحظات على أنها جزء من ظاهرة أكبر من الإيمان الإلهي، تتطلب ما يدعوه علماء الأنتروبولوجيا اليوم "وصف وافي" لثقافة الإيمان. لكن عندما ينطلق سبينوزا ليتحدث عن أفكاره الخاصة فهو يرفض الفصل بين إلهه والطبيعة، ويستمر بوضع ذلك الإله في مركز نظام كوني حتمي. إذاً، يشير سبينوزا في الكتاب الرابع من 'علم الأخلاق' (١٩٩٦،١١٤) إلى 'الله، أو الطبيعة' بامتياز (وبالأحرى بتلقائية)، وبالتالي فهو يساوي على الأقل بين أفعال الله في الكون، والأشياء المادية في ذلك الكون. وباعتباره سبباً أساسياً لكل شيء، لا يتدخل إله سبينوزا في مسار الطبيعة ليحدث المعجزات، كما أنه لا يحدّد سمات أو شكل الإنسان، ولن يجلس يوماً ما ليحكم على البشر. مهمة الله الرئيسة برأي سبينوزا هي إنشاء العنصر الرئيس لكافة الصيرورات والموجودات، ومن الصعب في النهاية

تحديد كيفية اختلاف إله سبينوزا عن كافة الأشياء التي تشكل عالمنا مجتمعة (م. ستيوارت ٢٠٠٦، ١٥٨-١٥٩).

لم يكن إلحاد سبينوزا بنظر معاصريه مجرد صياغة لميتافيزيقيا طبيعية تعرف الخالق ومخلوقاته. بل كانت خطيئته الأكبر التي لا تُغتَفَر تكمن بهجومه على مصداقية الكتاب المقدّس بحد ذاته، أو على نحو أدق، تحليله الدقيق والمتشكك غالباً بآيات الكتاب المقدس الذي يبيّن مدى كون الإنجيل العبري تدريجي (وبالتالي تركيبي [أو اصطناعي]). ويمكننا في شروحات سبينوزا التوراتية رؤية الأصول البعيدة لما ندعوه اليوم باسم الفرضية الوثائقية، وهي تفترض أن النصّ المنسوب تقليدياً إلى موسى أو عدّة أنبياء، قد تمّ تأليفه من عدّة مؤلفين وأنه من مصادر أدبية مختلفة، ليس هذا فحسب، بل وتفترض أيضاً الطابع التطوري للعملية التاريخية التي جلبت شريعة الكتاب المقدس إلى الوجود في المقام الأول.

وفي تحدّيه لتاريخية ومدى تماسك النصّ اليهودي المقدّس، يتحدّى سبينوزا بشكل غير مباشر جوهر مفهوم الوحي الإلهي، وبالتالي يضع الأعمال المقدّسة بمكان الإبداعات الأدبية البشرية (ديلا روشا ٢٠٠٨-٢٣٧). وقد عُدّ سبينوزا جديراً بالطّرد لمجرد قيامه باعادة تفسير الكتاب المقدس. نتيجة لذلك، تمثل ثورة سبينوزا على إله اليهودية والمصادر الرئيسة لزعم اليهودية بأنها دين موحى به، تمثل أولى مراحل الرفض المستمر لجميع الادعاءات الميتافيزيقية التي تكمن في صلب نظام الإيمان اليهودي.

مردخاي كابلان وتعديل اللاهوت:

إن كان يحق لأحدهم الإدّعاء بأنه وريث سبينوزا في عصر الحداثة فهو الحاخام مردخاي كابلان (١٨٨١-١٩٨٣)، الذي يقدم تعديله للّاهوت نسخة من 'المذهب الطبيعي' أكثر دقة مما يمكن أن نجده في فلسفة سبينوزا. نجد في كتابات كابلان صيغة من بروتو الإلحاد التي كان لها أثراً بالغاً وفورياً على الخطاب اليهودي المعاصر، أكثر من أي شيء ينسب إلى بدع القرن السابع عشر. ومن خلال تأثّره بعلم الاجتماع الحديث، وإصراره على جعل اليهودية تتماشى مع أنظمة الفكر الأكثر تقدماً في عصره، عمل كابلان على تفكيك وإعادة بناء الأسس اللاهوتية التقليدية التي تركها له المعلمون الأرثوذكس.

انطلاقاً من جون ديوي ومن مدرسة الفكر البراغماتية، كان كابلان (١٩٩٤، ٨٨-٨٩) يسأل باستمرار: ما هي الفائدة العملية التي نجنيها من نسبنا خصال شخصية أو نقاط قوة إلى الله عندما تكون النتيجة هي مفهوم إلهي لا يمكن للعلم المعاصر تأكيده:

قام العلم الحديث مجدداً ببناء صورتنا عن الكون... لا يمكننا بعد الآن تصور الله باعتباره رجلاً خارقاً، يمتلك السمات النفسية للرجال نفسها لكن بدرجة أكبر. لا يمكننا اعتباره محبّ، وعطوف، ومجزي ومعاقب...إلخ. لهذا السبب ابتعد الكثيرون عن مفهوم الله الشخصي(١) ككل، وفضلوا التفكير بالواقع المطلق من حيث القوّة، والطاقة ومفاهيم مشابهة.

---

(١). الإله الشخصي هو الإله الذي يكون له ذات وشخص، على عكس القوة الإلهية غير الشخصية المطلقة والكليّة وغير النسبية. يوصف الإله في الأديان الابراهيمية بأنه خالق شخصي،

غير أن هذا الموقف خاطئ. إنه ينتهك تماماً إحساسنا بقدسية الحياة. ولا صلة له بالمثل الإنسانية والسعي إلى الخلاص ... لسنا بحاجة إلى الزعم بامتلاكنا أي معرفة عن الغاية النهائية من الكون ككل، كما زعم اللاهوت في الماضي أحياناً. ولكن الحقيقة التي لا يمكن نكرانها هي أن هناك شيئا في طبيعة الحياة يتجلى في النفسية الإنسانية... وهذا يشير إلى أن هناك ما هو إلهي في النفس البشرية، وفيها الأداة التي أثرت الحياة الخلاقة في العالم من خلالها على تطور الجنس البشري.

من المرجح أن يجادل الملحدون المعاصرون مثل داوكنز أو هاريس أنه في مقاطع مثل هذا، يريد كابلان بلوغ غايتين:

يريد ممارسة حقه بعد فيورباخ برفض إله ذو سمات بشرية (تقف طبيعته المتقلبة والقاسية غالباً لتذكرنا باستمرار بمدى لامنطقية عقيدة التوحيد) .

ويريد في الوقت نفسه الحفاظ على بقايا هذا التقليد من خلال نصّ صفات أخلاقية إنسانية يفترض بأنها أساس عمليات التطور البشري.

إن كتاب لودفيغ فيورباخ 'جوهر المسيحية' (١٨٤١) (The Essence of Christianity) هو أولى المحاولات لتغيير المسيحية (وبالتالي جميع الأديان التوحيدية) لتصبح شكلاً من أشكال الانسانية المعكوسة؛ يجادل فيورباخ قائلاً: من خلال عبادة الله، نحن في الواقع نعبد

يتحدث باعتباره شخص بذاته ويظهر بعض المشاعر كالغضب والكبرياء وأحياناً يظهر بشكل بشري. (المترجمة)

صورة مضخمة عن أنفسنا. يكرر داوكنز (٢٠٠٦) وهاريس (٢٠٠٤) أطروحته الأساسية. إلا أن داوكنز (٢٠٠٦، ٣٦) يقوم برفض إله الأديان الابراهيمية الثلاث باعتباره "تضليل" ممل وسخيف، ويصرّ على عدم إيمانه هو وقراءه "برجل كهل ملتحي يجلس فوق الغيوم." يتابع بعدها داوكنز (٢٠٠٦، ٣٧) ليطبّق منهجه الإقصائي الخاص على الكتاب المقدس العبري، ويصف إله اليهودية باعتباره "عنيف وغير ودّي... مهووس جداً بالقيود الجنسية، وبرائحة اللحم المحترق، وبتفوقه على الإلهة الأخرى، وبفرادة شعب الصحراء المختار الخاص به،" ويردد ملاحظة اقتبسها مسبقاً عن غور فيدال تقول أن التوحيد هو "الشرّ المعيب القابع في مركز ثقافتنا." لكن بالنسبة لكابلان، فإن هناك علاقة توتر جدلي بين هاتين الفرضيتين، وليس علاقة تناقض منطقي، وحلقة الوصل بينهما تكمن في فكرة ألفريد نورث وايتهيد عن الصيرورة (انظر لوبارسكي ١٩٩٦، ٥١-٥٧).

باعتباره مفهوماً ساكناً، يمكن لإله الإنجيل أن لا يكون سوى جملة الخصائص المتنوعة المنسوبة إليه: هذا الإله يمتلك أية خصائص محددة منتقاة من صفحات الكتاب المقدس اليهودي، أو يمكن الحطّ من شأنه واعتباره كاريكاتور من قبل أولئك الذين يهدفون إلى السخرية. إلّا أن كابلان اعتقد أنه كمفهوم ديناميكي، فإن فكرة الله في اليهودية يمكن ملاءمتها لتناسب الغايات الإنسانية الضرورية. وبالتأكيد، يمكن لكابلان (١٩٩١، ٧٤-٧٥) أن يكون انتقائياً، ما لم نقل متحكماً تفسيرياً، عندما يقرّر السمات الإلهية التي يودّ ابرازها، لكن يبقى العنصر الإنساني ضمن هذه الممارسة جلياً ولا يمكن نكرانه:

عندما نقول أن الله هو صيرورة، نختار من بين جميع الصيرورات اللانهائية في الكون، تلك التركيبة من القوى والروابط التي تتّجه بأقصاها نحو إتمام شخص ككائن بشري ونعرفها بكلمة "الله"... الله هو الصيرورة التي من خلالها ينتج الكون الأشخاص، والأشخاص هم الصيرورات التي يتجلى من خلالها الله في الفرد. لا معنى لأحدهما دون الآخر.

وكما في حالة سبينوزا حيث مصطلحي 'الله' و'الطبيعة' قابلين للتبادل، يتنقل كابلان بسلاسة وإبداع بين طرفي هذه المعادلة، متحدثاً أحياناً عن فكرة عن الله تبدو بديهية، ويحدّد بعض أنواع تلك الفكرة بمعيار سلوكي خاص. وبالتالي يمكنه الجزم أن "الله والخير هما واحد" أو أن "الله والمعرفة هما الشيء نفسه" (كابلان ١٩٩١، ٧٤) من دون الاعتراف حقاً أن مصطلح 'الله' قد أصبح فائضاً وظيفياً، ومجرد تعزيز للنظام الأخلاقي الذي كان في جوهره بحثاً إنساني عن رأي يستند على وهم القيم العليا. وعلى عكس إميل دوركهايم، الذي غالباً ما يرتبط اسمه به، لم يكن كابلان راضياً على الإطلاق بالعثور على مصدر الأحكام القيمة والمثل الأخلاقية في السوسيولوجيا القبلية. إن نمطه عن ما يدعوه 'الإنسانية الدينية' استند إلى الاعتقاد بأن ما يدعى 'الله' قد أصبح 'ظاهراً' عندما وصلت المجتمعات والثقافات الإنسانية إلى ما بعد الحيوانية، ووضعت عناصر الإبداع الأخلاقي 'والتقوى'.

ومع ذلك، على الرغم من إصرار كابلان (١٩٩١، ٧٨) المكرور على أن هدفه لم يكن أبدا "حلول الأخلاق مكان فكرة الله"، إلا أنه من الصعب قراءة "إعادة صياغته" للميتافيزيقيا اليهودية التقليدية بطريقة أخرى، أو اعتبار أن

تلميحاته عن 'الحتمية الكونية' أكثر من مجرد خدعة خطابية مصمّمة للحفاظ على حجة الغائية خالية من الإشكالات الفلسفية عن الإله الحي الجوهري. بالتالي، بدلاً من النظام الفلسفي الذي يكون فيه الواقع الإلهي هو من يعرّف ويحدّد معنى كل شيء، تخيل كابلان كوناً يتحرك فيه 'ما كان' باتجاه 'ما سيكون' باستمرار، مكاناً يمكن أن يعرّف 'الله' فيه بأنه "القوة التي تعزّز ما نعتقد بأنه سيكون، والتي تضمن بأنه سيكون" (١٩٩٤، ٣٢٣-٣٢٤؛ تمت إضافة التأكيد). لا عجب إذاً من إصراره على أن الإيمان بهكذا 'إله' (أو على نحو أدقّ، بوظيفة الله) هو "مرافق بالضرورة لجميع المساعي المثالية". من المؤكد أن التفاؤل الكوني في هذا النظام يتطلب أكثر من دليل من المذهب الطبيعي لدعمه.

اللّه ما بعد معسكر أوشفيتز(١):

تشكّلت النظرة الفلسفية والأطروحات الرئيسة التي قدمها كابلان بشكل كبير خلال العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، وبالتالي فإن أفكاره عن الله بالكاد تأثرت بمأساة المحرقة. إلا أن الوضع مختلف بالنسبة لخليفة كابلان في تاريخ الحركة الإنسانية المتطرفة في سياقها اليهودي 'ريتشارد روبنشتاين' (١٩٢٤)، إذ أصبح القتل الجماعي لليهود الأوروبيين بالنسبة له الحدث التعريفي في البحث اليهودي الألفيّ عن الواقع الإلهي. وعلى الرغم من محاولة

(١). افتتح معسكر أوشفيتز (أو ما يعرف أيضاً بأوشفيتز بيركينو) عام ١٩٤٠م في جنوب بولندا، وهو أكبر معسكر نازي للاعتقال والإبادة. خصّص في البداية للسجناء السياسيين، لكنه تطوّر لاحقاً ليصبح مخصّصاً لاعتقال جميع أعداء الدولة النازية وإعدامهم في غرف الغاز غالباً أو إجبارهم على القيام بالأعمال الشّاقة. (المترجمة)

روبنشتاين منذ ذلك الحين الابتعاد عن لاهوتيي الستينيات من القرن العشرين الذين اعتقدوا ب'موت الله' من مثل ويليام هاملتون وتوماس ألتيزر، إلا أن تأثيره على مستقبل اليهودية ما بعد حقبة إلهولوكوست اتّخذ طابعاً نيتشاوياً [نسبة إلى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه] مع انتشار تحفته 'ما بعد أوشفيتز' (After Auschwitz) (١٩٦٦)، وهو العمل الذي يشير إلى أن روبنشتاين كان كالعديد من معاصريه المسيحيين مصدوماً من فظائع الإبادة الجماعية النازية إلى درجة أن إيمانه بالعدالة والرحمة الإلهية تزعزع في الصميم:

أعتقد أن أكبر تحدّ يواجه اليهودية الحديثة ينشأ من مسألة الله و'معسكرات الموت'. أنا مذهول جرّاء صمت اللاهوتيين اليهود المعاصرين عن هذه القضية الأكثر أيلاماً والأكثر أهمية من بين القضايا اليهودية. كيف لليهود أن يؤمنوا بإله محسن وقهّار ما بعد أوشفيتز؟ يعترف اللاهوت اليهودي التقليدي بأن الله هو القهّار المطلق في الدراما التاريخية. وقد فسّر [اللاهوت اليهودي] جميع الكوارث الكبرى في التاريخ اليهودي على أنها عقاب إلهي لاسرائيل الآثمة. أعجز عن رؤية كيفية الحفاظ على هذا الموقف دون اعتبار هتلر وقواته الخاصة (SS)(١) كأدوات لتنفيذ مشيئة الله. لا يمكن تشبيه عذاب اليهود الأوروبيين باختبار [صبر] أيوب. ولرؤية الغاية من معسكرات

(١). يستخدم الرمز SS كاختصار للكلمة الألمانية (Schutzstaffel) وتعني الفرق الوقائية أو القوات الخاصة، التي بدأت أعمإلها كحراسة خاصة لأدولف هتلر وقادة الحزب الآخرين، وهم أهم أدوات الإرهاب النازي. فقد شكل أعضاء القوات الخاصة ممن يرتدون القمصان السوداء مجموعة صغيرة مختارة عمل أعضاؤها كرجال شرطة مساعدين، ثم بعد ذلك كحراس لمحتشدات الاعتقال. وأصبحت القوات الخاصة، أكثر أهمية من قوات العاصفة (جيش الإنقاذ)، وبعد عام ١٩٣٤، أصبحت الجيش الخاص للحزب النازي. (المترجمة)

الموت، فإن المؤمن التقليدي مضطر لاعتبار أن التفجيرات اللاإنسانية والأكثر شيطانية في التاريخ بأكمله هي تعبير هادف عن الغاية الإلهية. (روبنشتاين ١٩٩٢، ١٧١)

في طبعة منقحة لاحقة من هذا العمل نفسه، يعترف روبنشتاين (١٩٩٢، ١٧١-١٧٤) بأن هذه الصرخة الفلسفية بالغت في التعبير عن موقفه اللاهوتي 'الحقيقي'، لكن ليس هناك شكّ (وهذا يتضح من كتاباته اللاحقة) بأن مواجهته للشرّ المتطرف أبعدته عن أي نظرية تصوّرية عن العدالة الإلهية (أو بالأحرى عن أي منطق لاهوتي متماسك عن المعاناة البشرية) إلى درجة أن الاستمرار في الإيمان بأحكام إله الإنجيل لم يعد ممكناً بالنسبة له. يستنتج روبنشتاين أن "أياً كان الله، فإنه/إنها ليس إله العهد والميثاق الحاكم الفريد والمميز" (١٩٩٢، ١٧٢). في هذه المرحلة من نقاشه، تهاجم انتقادات روبنشتاين الزعم المفترض بقيامه بأي مظهر من مظاهر اللاهوت اليهودي، وأيضاً الزعم غير المحتمل بأن نقده لفكرة 'العهد' في الكتاب المقدس ليس سوى رفض قطعي للتصوّر اليهودي الذي يعرّف الخالق والإله التاريخي. يدافع روبنشتاين (١٩٩٢، ١٧٠-١٧٤) عن نفسه من التهمة الأخيرة بالحجة القائلة أن أي تصريح عن 'طبيعة' الله المفترضة سواءً أكان إيجابياً أم سلبياً، لا يمكنه تقديم معقولية ميتافيزيقية نظراً لتجارب البشر الحياتية وقدراتهم المعرفية المحدودة؛ ويصرّ قائلاً: على الأغلب، كل ما يمكننا تأكيده بمصداقية في الوقت الحاضر هو أن 'موت' الله (أو التوقف عن الإيمان بالإله التقليدي) هو حقيقة 'ثقافية' قابلة للتقييم، ومن ثمّ فهي حقيقية من الناحية الاجتماعية، حتى ولو كان الله موجوداً بطريقة "غامضة-جدليّة" أو لا

يمكن تفسيرها. يمكن أن لا يكون لهذا الإله العقيم تأثيراً هاماً لا على الحياة الأخلاقية للأفراد، ولا على المسار التاريخي الذي لا يبدو بأنه يزعجه كثيراً، ولن يصبح الكون الذي يسكنه هذا الحضور الإلهي الغامض

كما يقول روبنشتاين "بارداً، وصامتاً، وقاسياً، ولا تعينه أي قوة غائية تتجاوز قدراتنا" (١٧٢،١٩٩٢). [وهذا] مثل الكون الذي اتّخذه روبنشتاين من الوجوديين الذين سبقوه كما هو واضح، وكان إصراره على البقاء ضمن المعايير الفلسفية عن العالم التي تتفق مع كاموس وسارتر، هو ما أدّى في النهاية إلى التحوّل من طلبه لليهودية التي تخلو من العهد [الإلهي لبني إسرائيل] ومن الخالق إلى اللاعلاقية التاريخية. لم يكن لدى أي جماعة من اليهود الذين تبنّوا أراء روبنشتاين اللاأدرية، والمعادية للغائية، وربما العدمية، لم يكن لديهم أي سبب مقنع لاعتبار أنفسهم من الطائفة اليهودية، ولم يتميّز إيمانهم بالله عن غالبية مظاهر الإلحاد المعروفة. وفقاً لروبنشتاين، إن "القوّة التي تؤدي إلى الحقّ" (وهو التعبير الإنساني المفضّل عن الله لدى مردخاي كابلان) يقابلها انعكاس نقيض مثل انعدام المشيئة الأخلاقية، أو [يقابلها] تحوّل ثابت أكثر حزماً مثل نظيرتها الشيطانية الإلهية [أي] القوّة التي تؤدي إلى الشر. وبقدر ما يرفض روبنشتاين حكم التاريخ الظاهري بأن الجنون والقسوة سينتصران على الخير والحب مراراً وتكراراً، فهو ملزم برفض وجود إلهي وغاية صالحة تكمن في حياة الأشياء، [وذلك] بإصرار أكبر بكثير (وأكثر عنفاً حتى) من كابلان. بالتالي فإن الفجوة الميتافيزيقية التي يتركها وراءه لا يمكن ملؤها بتضرعات البشر المؤمنين، أو بالأحرى، بالتضامن في سبيل قضايا اسرائيل أو اليهود عموماً.

الحاخام شيروين واين واليهودية الإنسانية:

لاحظ أحد أهم نقاد روبنشتاين أنه من الممكن تعزيز موقفه اللاهوتي لو أنه تبنى وجهة نظر إلحادية أكثر وضوحاً. يرى ويليام إ. كوفمان (١٩٩٢، ٢٥٣)، أن روبنشتاين هو عدمي متناقض يقوم من خلال تطرقه "لإله العدم" بإقصاء مسألة الوجود الإلهي، أو بتحويل المعنى الجوهري للمفهوم الإلهي إلى اللامعنى البحت. وللمفارقة، فأن الشخصية التي حرضت باستمرار على يهودية 'بلا إله' في الفكر اليهودي المعاصر، الحاخام الراحل شيروين واين (١٩٢٨-٢٠٠٧)، يشبه روبنشتاين بأقوإله إلى حد بعيد:

من المنظور الإنساني، إن تجربة الشعب اليهودي للوجود والبقاء على قيد الحياة لا تكاد تبرهن على وجود إله محب وعادل ومشارك عاطفياً بالأجندة الأخلاقية للبشر. بل على العكس من ذلك، ما نراه هو العكس تماماً. في قرن إلهولوكوست، وبعد عشرون قرناً من عدم استثارة الكره اليهودي، تشير تجربة الشعب اليهودي إلى غياب الله... هذا الإله الذي يخطّط ويسمح لمحرقة ستة ملايين ضحية هو ليس إلهاً خيراً. إنّ مليون قيامة مقدسة لا يمكنها تقديم تعويض أخلاقي [عن هذا]. لو كان لدى التاريخ اليهودي رسالة عن طبيعة الكون، فهي أن الكون لا يأبه لمعاناتنا أو سعادتنا، ولا يكترث مطلقاً للاعتبارات الأخلاقية المتعلقة بالمعاناة البشرية. تشير التجربة اليهودية إلى عبثية العالم. (واين ١٩٩٥، ٢٣١)

لكن على الرغم من التشابه الكبير بينهما، إلا أن المحرقة ليست الحدث النموذجي للتحوّل بالنسبة لواين كما هي بالنسبة لروبنشتاين. لكنها تؤكد فقط

على أن ثلاثة قرون من التنوير والعلوم قد علمتنا كما يقول كارل ساغان (الذي اقتبسه داوكنز ٢٠٠٦، ١٩): "إذا كان المقصد من 'الله' مجموعة القوانين الفيزيائية التي تحكم الكون، إذاً من الواضح أن هكذا إله موجود. [لكن] هذا الإله غير مقنع من الناحية العاطفية... فمن غير المنطقي التضرّع لقانون الجاذبية." كذلك، لا يقترح واين التضرع إلى الجاذبية أو إلى أي شيء آخر. إن الافتراض الأهم لدى واين (والذي يتماشى مع العلمانيين الانسانيين الذين لا علاقة لهم باليهودية) هو أننا لوحدنا في الكون؛ ليس هناك من أحد أو شيء يمكننا اللجوء إليه في لحظات الخوف والمعاناة، والأمل الوحيد لتحسين الوضع البشري يكمن في البشر أنفسهم. يؤكد واين أن إله الإيمان التوراتي الذي يتدخل [في كل شيء]، ومثله الشخصية الحاخامية الأسطورية 'المسايا' هما مظاهر لإديولوجيا منهكة من الكائنات الخلاصية. إن اللجوء إلى الله سواء بسبب اليأس أو الحنين، هو سلوك غير مجدي يقوم بإبعاد البشر عن المبادرة وعن حكمهم الذاتي الأخلاقي. نحن الوحيدون المسؤولون عن مصيرنا، وأي إيمان يعظ بالاتّكال على إرادة عظمى هو خيانة لتلك المسؤولية؛ فهو يجعل من المؤمنين [أشخاص] سلبيين أخلاقياً ومستسلمين للقدر (واين ١٩٩٥، ٢٣١-٢٣٢).

يستخلص واين من هذه التعاليم والملاحظات العديد من الاستنتاجات الراديكالية (وإن لم تكن متماسكة بالمطلق). وعندما يناقش أن "الهويةاليهودية ليست هوية عقائدية"، ينبذ واين (١٩٩٥ب، ٢٤٦-٢٤٨) جميع الاهتمامات المتعلقة بزواج اليهود من بعضهم أو بالمحنة الديموغرافية 'لليهود الذين يتلاشون'، ينبذها لأنها ارتداد للقبلية، ويقدم اقتراحاً بديلاً يقول بأن سعادة

الأفراد هي الأمر المهم حقاً (أو هذا ما يجب أن يكون) بالنسبة لأي مجتمع. لكن بالنسبة لإيمانه بالقيمة العليا للحرية الفردية وتحقيق الذات، يردد واين (بطريقة عشوائية نوعاً ما) معتقد مردخاي كابلان القائل إنّ 'وحدة الجماعة' هي الحقيقة المحورية في الحياة اليهودية، وبعدها، يذهب بهذا المعتقد إلى أبعد من [الحدّ] الذي بلغه كابلان أو الحركة التصحيحية التي أسّسها، ويصرّ على أن العرق اليهودي سيبقى حيّاً على الرغم من فناء العقيدة المعلنة أو مجموعة الطقوس الخاصة. أو كما يقول دانيال فريدمان (١٩٩٥، ٢٥٨)، أحد زملاء واين الحاخاميين والمؤسس المشارك لحركة الإنسانية اليهودية، يمتلك اليهود هوية تاريخية هامة هي الأسبق بين أي نظام عقائدي أو مجموعة قيم يمكن تسميتها 'باليهودية'، وبالتالي فهي مستقلة عنها. اليهودي هو يهودي بحكم "وجوده/ها في التاريخ اليهودي"، حتى وإن كان هذا الوجود عرضي أو غير طوعي. أما بالنسبة إلى الطريقة التي تعبر فيها هذه المشاركة الوجودية في التاريخ اليهودي عن نفسها، فهذا يعود (مجدداً) إلى خيال وإرادة الفرد. لكن وضمن إطار مؤسساتي، شكّل اليهود الإنسانيون تجمعات في جميع أنحاء الولايات المتحدة توفر بيئة أكثر تماسكاً بعض الشيء لما تدعوه جوديث سيد (٢٠٠١) "اليهودية الاختيارية الإله"، تكتمل بمراسم وليتورجيا مصمّمة لتعزيز الإحساس بالانتماء العرقي وبالهويةالجماعية. إنّ إبداء واين وأتباعه اهتماماً كبيراً بالأدب واللغة اليديشية(١) ليس أمراً مفاجئاً، وذلك نظراً لوجود

(١). اللغة الييدية وتسمى باليديشية (ייִדיש، يديش/אידיש، ايديش) (بالإنجليزية: Yiddish) هي لغة يهود أوروبا وقد نمت خلال القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين من لغات عدّة منها الآرامية والألمانية والإيطالية والفرنسية والعبرية. يتحدثها ما يقارب ثلاث

ثقافة علمانية مزدهرة تستند على اليديشية في كل من أوروبا والولايات المتحدة في مطلع القرن العشرين وخلال العقود الأربعة التي سبقت المحرقة. قدّم كتّاب مثل شولم أليتشم وإسحاق ليب بيريتز الإنسانيون اليهود المعاصرون بطريقة إبداعية ثقافياً وفريدة من نوعها تستند الى رؤية مستنيرة ولاأدرية بالغالب عن الإيمان اليهودي التقليدي، وتحافظ هذه الرؤية في الوقت نفسه على التجذر العميق في الحياة والفكر اليهودي. يجادل الإنسانيون قائلين: لو تمكّن الجيل الذي تشرّد مرتين بسبب الاضطهاد السياسي والخيبة العلمانية مع الدين، لو تمكن هذا الجيل من بناء صيغة موثوقة فكرياً من الهويةاليهودية تحت تلك الظروف، عندها كناّ ستتمكن من تكرار تلك الظاهرة اليوم.

العصر الجديد، يهودية 'ما بعد اليهودية':

مع ظهور حركة اليهودية الإنسانية، أصبحت حلقة تحدي الإنسانيون للدين اليهودي التقليدي شبه مكتملة. وقد اختار كل من كابلان وروبنشتاين ووناين البقاء (لكن بطريقة جدلية) ضمن السياق الاجتماعي والثقافي للحياة اليهودية في الشتات، مع حفاظهم (كل بطريقته الخاصة) على حسّ الالتزام ببقاء صيغة مميزة من الإيمان اليهودي، حتى وإن كان هذا الإيمان قد تشكّل حصرياً من الايمان بالأهمية التاريخية للتجربة اليهودية. ومع ظهور كتاب دوغلاس روشكوف 'لا شيء مقدس' (٢٠٠٣) (Nothing Sacred)،

ملايين شخص حول العالم، أغلبهم يهود أشكناز. الإسم يديش هو يديشية لكلمة يهودية وقد تكون اختصاراً ل"يديش-تايتش" (דיש-טײַטש) أو ألمانية-يهودية. (المترجمة)

أصبح الإنكار النهائي لليهودية (لشعبها ولا سيما لإلهها) مقدّماً كمفارقة باعتباره الخاتمة النهائية اللائقة للتاريخ اليهودي. إذ كتب الآتي:

لعل التحدي الأكبر بالنسبة لنا كيهود هو نشر 'الأخبار السيئة' بأقلّ طرق التهديد الممكنة. الخبر السيء هو أننا قد نكون وحيدين [في ذلك] . لقد ابتعد الله عن العلاقات البشرية، وذلك لغايات عملية بالمطلق. هو بعيد عنا، وكأنه لم يكن موجوداً منذ البداية. على الأقل، يجب علينا كيهود التعامل مع الأمر باعتباره كذلك. علينا الافتراض أنه ما من إله يحمينا ويضمن مصيرنا الجماعي، بل علينا أن نتعلم الاهتمام ببعضنا البعض. (روشكوف ٢٠٠٣، ١٧٣)

إن فكرة 'الشعب المختار' هي من بين مختلف الأفكار التي يحثّ روشكوف قرّاءه اليهود على التخلي عنها، إذ إنّه لايعدّها باطلة فحسب، بل أيضاً عنصرية. في النهاية، إن كان الله الذي وعد ابراهيم وذريّته بمصير جماعي هو جزء من 'رواية أسطورية'، إذاً فإنّ الهويةالعرقية المستمدة من هذا الوعد يجب أن تكون باطلة بالمستوى نفسه. في الحقيقة، يتابع روشكوف في نقاشه ويقول: إن أعظم نعمة يمكن لليهود منحها لأطفإلهم وللعالم هي تمكين 'انحلال' اليهودية، وبالتالي تحرير القوة الأخلاقية لتلك الأفكار الخلاقة حقاً التي أقامت في جوهر الإيمان اليهودي لآلاف السنين (روشكوف ٢٠٠٣، ١٩٩).

أي أفكار؟ التي غالباً ما يقوم روشكوف بازدرائها بطريقة مضلّلة، إذ يعود أحياناً إلى رأي كابلان عن الثقافة والصيرورة، ويروج في أحيان أخرى لأجندة محددة ضدّ التقليدية وضدّ الصهيونية. لكن لدى روشكوف (٢٠٠٣،

١١٩) بعض التوصيات المفصلة (ما لم نقل المتماسكة تماماً) حول موضوع إله اليهودية وعبادته بالطريقة اللائقة، إذ يحاول أخذ القارئ باتّجاه ما يصفه باعتباره "توحيد ذو صياغة جديدة كلياً". وبينما يتجاوز رأي الإيمان التقليدي عن الإله كشخص وكائن، يقترح روشكوف أن نعدّ أن الله هو مصدر للطاقة، يمكن تفعيله ضمن ومن خلال أولئك الذين يمتلكون رؤية تطورية للمبادئ والسلوكيات الدينية. إلا أن أعلى درجات الإيمان وأكثرها تطوّراً تصبح الأكثر عداءً للتقاليد، وتقاوم بنشاط أي شكل من أشكال الركود أو السلوك المقيد بقواعد محددة. فالطقوس والصلوات أو أي شكل من أشكال التأكيد الديني الجماعي لا يمكن تحقيقها بشكل صحيح إلا باعتبارها مسرحاً ارتجالياً نوعاً ما، قابل (حتماً) للمراجعة الدائمة وإعادة التعريف [أو الصياغة]. والأهم من هذا كله التمييز الذي يصرّ عليه روشكوف بأننا يجب أن نعدّ أي شكل من أشكال العبادة التي نبنيها أو ندحضها على أنها تحقيق للرضى الذاتي. إن الله الذي لطالما بحثنا عنه سواء من خلال علاقاتنا الشخصية أو فقط داخل أنفسنا، هو ببساطة تحقيقاً للرضى الذاتي وليس حضوراً سامياً [أو غيبياً]. وكل ما هو أقل أو مغاير لذلك هو في الحقيقة نوع من العبادة الوثنية.

بالنسبة إلى الأشخاص المطلعين على الموضوعات الطاغية في روحانية 'العصر الجديد'، لا بدّ أن مزيج أفكار روشكوف وتعليماته الاجتماعية تشكل صدىً مألوفاً؛ يتردد صدى التركيز نفسه على الحكم الذاتي، ومهاجمة المعتقدات التقليدية والوعي الذاتي في يهودية ما بعد اليهودية الخاصة

بروشكوف، بالإضافة إلى الرأي القائل أن المجتمع هو كوني(١) بطبيعته، ولذلك فهو خالٍ من الحدود الاجتماعية أو من التعاطف مع الإقصاء الإيديولوجي. هذا الرأي عن الدين (في أي مجتمع مؤمن وليس فقط [المجتمع] اليهودي) الذي يخلق تعارضاً مع أي عقيدة أو شكل مؤسساتي واضحاً بشكل جليّ. ومن منظور أكثر براغماتية، يمكننا فقط تأمل الجدوى التاريخية من إعادة التجديد الدائمة فيما بعد الحداثة، التي يقترحها روشكوف لليهودية التي يرى أنها تجاوزت غاياتها. في الوقت نفسه، تقلّل هذه الفلسفة من شأن فكرة الله لتجعله شكلاً من الأساطير، وبالتالي تعكس [الفلسفة] حضارة لا دينية علّمت نفسها أن تكون هي 'الإله الذي أفنته للتو' كما يقول نيتشه.

اكتملت مع روشكوف دائرة دراستنا لليهودية العلمانية. وعلى العكس من كابلان، وروبنشتاين وواين، لم يشغل روشكوف أي منصب كنسي أو دور قيادي في المجتمع اليهودي، كما أنه لن يمتلك معرفة عميقة بالنصوص التقليدية وهو الأمر المتوقع من الأشخاص الذين تلقوا تدريباً حاخامياً. وباعتباره ناقداً مستقلاً لليهودية (وقد تعلّم ذلك بنفسه)، وباعتباره كما يصف

(١). مفهوم الكونيّة هو مصطلح يرمز إلى المفاهيم الدينيّة والفلسفيّة حول الكون وما ينطبق عليه من كافة النواحي، ويعتمد هذا المصطلح على عدد من النظريّات حول كينونة كافة البشر، أمّا الكونيّة دينيّاً فهي عبارة عن مبدأ يؤكد انصياع كافة البشر لرعاية وإرادة الله الخالق، وبالتالي فهي تؤكّد على أنّ هذا الكون بأسره تحت تصرّف خالقه. يعني مفهوم الكونيّة فلسفيّاً كلّ ما هو مشتركٌ إنسانيّاً، وهو مطلبٌ إنساني وفلسفي، ويحول هذا المفهوم على مجموع المبادئ والقيم كحقوق الإنسان، والعدالة والحريّة، ولذلك يعدُّ الكونيُّ هو فضاء أو أفقٌ مشترك يحمل خصائص وصفات مشتركة توحّد كافّة البشر رغم اختلاف وتنوّع خصوصيّاتهم. (المترجمة)

نفسه 'خارج' عن اليهودية، يقف روشكوف كما سبينوزا (الذي غالباً ما يقارن نفسه به)، يقف بوعي خارج إطار المجتمع المؤمن الذي يحاول إعادة بناء عقيدته. إن سخطه على إله اليهودية (مهما كان التصوّر عن هذا الإله)، ورفضه المبرمج لفكرة الشعب اليهودي [المختار]، انبثقا بالتالي من الرأي الفلسفي نفسه البعيد عن اليهودية. إن كان الشعب المختار (أو كما يفضل كابلان القول، الشعب 'الذي يختار') والإله الذي اختار هذا الشعب اتّباعه على خطأ، إذاً حان الوقت لتتويج محاولات القرون الماضية القضاء على إيمانه، والقيام بفعل التدمير الذاتي. يكرّر سام هاريس (٢٠٠٤، ٩٤) هذا التشكيك عندما يعدّ أن فكرة 'الشعب المختار' هي أحد الأسباب الرئيسة لمعاداة الساميّة ويقول: "وحدها اليهودية وجدت نفسها محاطة بضلال لا يمكن تجاهله. لذلك ليس من المستغرب أنها أشعلت الكثير من النيران الطائفية. يؤمن اليهود (باعتبارهم متدينون) أنهم يملكون عهداً فريداً من الله. ونتيجة لذلك فقد أمضوا الألفي عام الأخيرين يتعاونون مع أولئك الذين عُدّوا أنهم مميزون كما يرون هم أنفسهم على أن ذلك غير قابل للتغيير." إن المنطق الذي يستخدمه هاريس في كتابه 'لوم الضحية' (blame the victim) مذهل بخروجه عن المعايير المقبولة، إلا أنه يفترض مثل روشكوف أن أي معارضة للكونية (أو للفهم الثقافي على الأقل) ستواجه بالمقابل بمطالب مبررة حقاً لإقصاء تلك الجماعة المقاومة، ولا سيما إذا كانت من اليهود. في النهاية هناك مفارقة مأساوية هنا، إذ على الرغم من أن إدراك روشكوف أو هاريس التام للآثار المترتبة على الجدلية المعادية لليهودية التي بنوها هو أمر غير موكّد: أصبح الهدف النهائي للنقّاد الإنسانيون لا يختلف حقاً عن الفانتازيا النازية، الإيديولوجيا الحداثوية الأكثر

بربرية وعداء للإنسانية. وحتى ينشأ 'عالم جديد' جريء من روحانية ما بعد التوحيد، يصرّ روشكوف وهاريس أنه لا بد من تخطّي كل من اليهود واليهودية.

ضرب 'اللّه' حتى الموت: اللاهوت المتطرف والإلحاد الجديد

جيفري و.روبنز وكريستوفر د.رودكي

في غضون بضعة أعوام أصبح هناك فيض من الكتب الأكثر مبيعاً التي أطلقت ما سمّي ب'الإلحاد الجديد'. ومع أخذ ماجاء بها بالحسبان، نرى أن الملحدين الجدد يقولون لنا أن الدين لطالما كان أحد الأسباب الرئيسة للمعاناة البشرية، وبأنه يؤدي إلى العنف، ويروّج للتطرّف. إضافة إلى أن العقلية الدينية تعيق التفكير العقلاني بالعالم وتقف في وجه حلّ المشكلات البشرية، مما يجعل من القصص الأسطورية غير القابلة للاختبار وغير المدعومة بإثباتات بمثابة تفاسير للظواهر الطبيعيّة. بل وأكثر من ذلك، حين نعاين بالحقيقة ما يؤمن به المتدينون المؤمنون عندما يصرّحون بإيمانهم بالله أو الكتاب المقدس، سنجد أنهم غارقون بتناقضات إما أن تستخف بالعقل أو أن تكون مهينة للمفاهيم الأخلاقية. لقد طرح الملحدون الجدد الحقائق الصريحة بطريقة هي الأكثر استفزازاً، مستغلين القلق الثقافي الملموس بين العديد من أولئك الذين شعروا أن المحاربين الثقافيين اليمينيين قد هجروهم أو هزموهم، والذين شعروا بالقلق من أن يضع الرئيس جورج دابليو بوش (خلال نجاحه بالحكم لدورتين على التوالي) الولايات المتّحدة في مسار خطير يتّجه نحو الثيوقراطية[1].

---

[1]. الثيوقراطية هي من المصطلحات السياسية الوافدة. والأصل اللغوي للثيوقراطية مشتق من الكلمة اليونانية Theokratia وتعني حكم الله، ولكن في استعمإله الشائع فإن المصطلح

لكن عند معاينة ادعاءاتهم الرئيسة (ناهيك عن النقاشات العامة التي أحاطت بكتبهم) علينا التساؤل حول ما إذا كان من المفاجئ حقاً معرفة أن الأديان التاريخية متّهمة بكونها تناقض نفسها بنفسها، وأن المتعصبين والمتدينين يميلون للعنف، وأن جميع الأديان ذات أصل إنساني، لقد كانت هذه الملاحظات راديكالية واستفزازية بالفعل في مدة ما. لكن منذ ذلك الوقت حدث انقسام بين العلم الديني والنقد الديني، وقد رفع من مستوى وعينا وفرض على أتباع الدين تعلم استقصاء حقيقة تقاليدهم، وليس ذلك فحسب بل أيضاً إعادة التفكير في طبيعة الحقيقة الدينيّة. يقرّ العديد (ما عدا الأصوليين) الآن بأن الأديان هي صحيحة بطريقة تختلف عن كيفية كون العلم والرياضيات صحيحة، إلا أنها تتّسق أكثر مثلاً مع طريقة بيكاسو في نقل الحقيقة النسبيّة من خلال لوحة تقدّم صورة منقوصة عن ما تمثله. على سبيل المثال، لم يُثبت (والأمر ليس كذلك بالنسبة لذوي العقل المحدود) أن الإنجيل غير صحيح ولا يمكن الاعتماد عليه لاحتوائه على قصتين متناقضتين عن الخلق في الفصلين الأولين من سفر التكوين، أو لأنه يحتوي على أربع صور مختلفة عن المسيح ضمن العهد الجديد. على العكس من ذلك، إن تقدير هذا الاختلاف (أو حتى التناقض) هو ضروري لفهم طبيعة الحقيقة الخاصة بالمتدين. من هذا المنطلق، إن مشكلة الملحدين الجدد مع الدين هي ليست

يقصد به حكم رجال الدين، أو حكم الكنيسة، وقد جاءت كلمة ثيوقراطية من كلمتين يونانيتين: الأولى كلمة (ثيو) وتعني إله، والثانية كلمة (قراط) وتعني الحكم. ونظام الحكم الثيوقراطي هو نظام الحكم الذي يعتبر أن الله هو السلطة السياسية العليا، وأن القوانين الإلهية هي القوانين المدنية الواجبة التطبيق، وأن سلطة الله تتمثل برجال الدين بوصفهم الخبراء بتلك القوانين الإلهية، والتي يكون لزاماً عليهم تجسيدها من خلال فرض وتطبيق قوانينه السماوية.

الدين بحدّ ذاته، بل الفهم الحرفي للدين، أو بمعنى أكثر تخصّصاً وكما يقول الفيلسوف واللاهوتي المسيحي بول تيليخ، إن المشكلة في معظم المفاهيم الدينية عن الله هي أنها شكل من أشكال "الإيمان اللاهوتي".[1] أي أن الملحدين الجدد يعدّون أن لله هو مجرد قطعة واحدة من أحجية ميتافيزيقية ضمن نظام ميتافيزيقي من الأفكار والمعتقدات. يتابع تيليخ في نقاشه ويقول: عندما يكون الإيمان اللاهوتي هو المشكلة، فإن الإلحاد (ما لم تكن المسيحية) هو ردّ الفعل اللائق. بمعنى آخر، يمكن أن يقع الإلحاد أيضاً في مشكلة الإيمان اللاهوتي عندما يتم التعبير عنه كفئة ترفض الله وترفض أي فهم أنطولوجي عن العالم. بعبارة أخرى، يستبدل الإلحاد الدوغماتي أو المتزمّت أحجية غير مثالية بأخرى ذات قطع مختلفة وغير مثالية أيضاً. ونتيجة لذلك، إن العديد من الردود المسيحية على الإلحاد الجديد هي حجج [من منطق] الإيمان اللاهوتي مقابل أخرى منه (انظر على سبيل المثال، فارغيز ٢٠٠٧، ١٨٠–١٨٣).

[1]. الله في 'الإيمان اللاهوتي' هو كائن محاذي للكائنات الأخرى وبالتالي فهو جزء من الوجود الكليّ. وهو حتماً يعتبر أهم جزء فيه، إلا أنه كجزء من الوجود فهو يخضع لهذا السبب إلى البنية الكليّة. ومن المفترض أن يكون خارج العناصر الأنطلوجية والفئات التي تشكّل الوجود. لكن جميع التصريحات عنه تخضعه لها، فهو يُرى على أنه الذات التي لديها عالم، والأنا المرتبطة بالفكر، والسبب المنفصل عن نتيجته، ولديه مكان حتمي وزمن لانهائي. هو كائن لا يشبه ذاته. يقدم تيليخ وجهة النظر الأنطولوجية المذكورة أعلاه عن الله كالتالي: الله هو ذاته، أساس الوجود، قوة الوجود، وأحياناً هو جهنم أو الوجود الجهنمي الإلهي. ما يجعل رأي تيليخ الأنطولوجي عن الله مختلفاً عن 'الإيمان اللاهوتي' هو أن الله عنده يفوق الوجود باعتباره الأساس أو الوجود المطلق الذي "سبق" جميع الكائنات. يرى تيليخ أن الله يفوق الوجود نفسه، ويتجلى في بنية الكائنات. الله ليس كيان ميتافيزيقياً من بين الكيانات الأخرى، بل الله هو الأرض التي توجد بها جميع الكائنات. لا يمكننا اعتبار أن الله هو كائن مادي مرتبط بجوهر لأن الله يسبق ثنائية الجوهر والمادة. (المترجمة)

يناقش هذا الفصل أن ما يسمّون بالملحدين الجدد مذنبون لوقوعهم بالمشكلات نفسها التي تنبّأ بها تيليخ حول الإلحاد المستقبلي، وقد اقترح [تيليخ] القيام بنقد لاهوتي للإلحاد الجديد. وبمعنى آخر، ستكون الحجّة هي أن الملحدين الجدد لا ينتقدون المسيحية التقليدية بما فيه الكفاية. باختصار، إن الإلحاد الجديد ليس راديكالياً بما يكفي. للقيام بهذه الحجّة سنقوم بداية باستخدام اللاهوت الراديكالي لحركة "موت الله" الأميركية، وهي تقدم بتناقض مسيحية إلحادية، مؤمنة بالله وملحدة في الوقت نفسه. سنعاين بعدها كيف أصبح اللاهوت بحدّ ذاته راديكالياً عبر بوتقة حركة "موت الله". ومن خلال توضيح هذا النهج الديني الراديكالي، نتأمل تبيان أن الإلحاد لا يمكنه هدم أو دحض فكرة الله في المسيحية بسهولة، وذلك تحديداً لأن مفهوم الإله في المسيحية هو مفهوم ديناميكي، ومتناقض، وغير محدّد، ويعتمد على التأويل، وبالتالي فهو شديد المقاومة للرفض المنطقي أو التجريبي. لهذا فإن النتيجة المفاجئة هي الآتي: بينما سيكون هناك دائماً بعض الفائدة من كشف التناقضات في المعتقدات الدينية ومن كشف المخاطر الكامنة في الممارسة الدينية، قد نغفل عن أننا نقوم في الوقت نفسه بتهيئة الظروف (الفكرية والثقافية) التي قد تعيد خلق مفهوم لا ديني عن الله، خالٍ من قيود 'الإيمان اللاهوتي'، وليس من صنع التصوّر العقلي، بل من صنع 'الآخر' الراديكالي الذي ما يزال يملك القدرة على المفاجآت.

بول تيليخ والإيمان اللاهوتي:

بدأت غالبية أفكار اللاهوت الراديكالي في النصف الثاني من القرن العشرين وحتى الآن مع اللاهوتي بول تيليخ واستخدامه للإلحاد كأداة لصياغة اللاهوت المسيحي. رأى تيليخ أن المفكرين الالحاديين العظماء من القرن العشرين هم "مسيحيون إنسانيون"، واعتقد أن تصريح نيشته عن "موت الله" كان هجوماً على ما دعاه ب"الإيمان اللاهوتي" (تيليخ ١٩٩٦، ٣٢-٣٣؛ تيليخ ١٩٥٢، ١٤٢). لقد قصد تيليخ (١٩٥٢، ١٨٤) بذلك نظاماً ايمانياً يستند على حجة لاهوتية "تعتمد على الجوهر الديني الذي تشكّل مفهومه". ولهذا السبب، فإن معظم الحجج عن وجود الله يمكن تفنيدها بسهولة (وهذا ما فعله كتّاب الإلحاد الجديد)، وذلك يحدث عادة من خلال استخدام بعض الأشكال المحرّفة من الحجج الكونية واللاهوتية التومانيّة [نسبة إلى توما]. هذه الحجج لاهوتية بحكم حقيقة أن الحجّة هي ضدّ اللاهوت. يتطلب افتراض عدم وجود الله الافتراضات الابستمولوجية والميتافيزيقية نفسها التي تفترض بأن الله موجود.

بالنسبة إلى تيليخ، فإن الإله الذي يمكن تفسيره بسهولة أو تفنيده بسهولة يدلّ على "الإيمان اللاهوتي". إن كان من الممكن القضاء على إلهك، فإذا هذا ما يجب فعله، لأن أي إله يمكن القضاء عليه هو كائن من بين الكائنات الأخرى، وهو ببساطة 'شيء' أو 'المسؤول عن مكان' يقع ضمن فلسفة ميتافيزيقية هشة تختلف عنه. يذهب تيليخ (١٩٥٢، ١٥؛ انظر أيضاً تيليخ ١٩٥١، ٢٤٥, ١) إلى أبعد من ذلك ويناقش قائلاً: هذا الرأي وثني، أو حتى "شيطاني"، أي أنه

إديولوجيا تسبب الشرّ في العالم. إن حجج الملحدون الجدد الأخلاقية عن الله (وهي عادة أن الأديان تجعل الناس يقومون بأشياء سيئة) ممنوعة في لاهوت تيليخ لهذا السبب. إن سبب قيام المتدينيين بأفعال شريرة هو أن الأفكار الدينية في منظوماتهم الميتافيزيقية ليست راسخة في أرضية الوجود، وهو الأمر الأهم في كل ما هو كائن. كتب تيليخ عن ذلك بشكل صريح باعتباره شاهد مباشر على سقوط المثالية الألمانية في أواخر القرن العشرين وعلى تحوّل سوابقها إلى الرايخ الثالث المرعب. وكما تشهد هذه التجربة، فإن الأديان التي ايمانها لاهوتي هي عرضة للانحلال من قبل القومية، والعنصرية، والاقتصاد. وبحسب تيليخ، إن الأديان ذات الإيمان اللاهوتي بالفعل "تسمّم كل شئ". هي أديان وثنية لأنها تستند على إله لاهوتي وليس على "الإله الذي يفوق الإله" وهو الجوهر الحقيقي في الإيمان المسيحي. ولهذا السبب يستخدم تيليخ الإلحاد باعتباره الرد على الإله اللاهوتي، وأداة لإصلاح الدين. ليس هذا الإلحاد رفض لله أو للمعتقد الديني بحدّ ذاته، بل للتقديم الوثني المحدّد عن الله والذي حدث من خلال هيمنة الإيمان اللاهوتي. وعلى هذا النحو، يكتب تيليخ (١٩٥٢، ١٨٥) اللآتي:

الإلحاد "مصمّم باعتباره رداً ضدّ الإيمان اللاهوتي ودلالاته المضلّلة". إلا أن الإلحاد لا يمكن أن يكون ميتافيزيقيا قابلة للاحتمال وذلك لأنه لا يوفر أرضية لتجاوز الذات كليّاً؛ بمعنى آخر، لا يكفي الإلحاد لوحده لعملية التحوّل.

الأمر الذي يؤدي إلى تحوّل المجتمع جذرياً في مراوغات داوكنز وهيتشنز الإلحادية مثلاً ما يزال به حاجة للمعاينة، مالم نعتقد بجديّة أنه ما من ذريعة لشن الحرب سوى الدين. يشير الفصل الأخير في كتاب هيتشنز (٢٠٠٧ب، ٢٧٧) الأكثر مبيعاً 'الله ليس عظيماً' (God is Not Great) إلى "الحاجة إلى [حركة] تنوير جديدة"، وذلك بدون القول ما هو أو ماذا يعني هذا التنوير (حتى أنه يتناسى الانتاج التنويري الديني، من مثل حركة جون ويزلي 'الحركة الميثودية')[١]. ما الذي تقدمه رؤية الإلحاد الجديد سوى تحذيرنا من 'وهم العنف'؟ هل من المنطقي التصديق أن البشر لن يجدوا ذريعة للحرب؟ يقوم داوكنز (٢٠٠٧ب، ٣١٠) بصياغة خطابية مشابهة، ويقترح شعار "ملحدون من أجل يسوع"، على أمل "بداية تقليد لطيف جداً في مجتمع ما بعد المسيحية" إذ يقود هذا التقليد "المجتمع بعيداً عن المناطق الدنيا في الأصول الداروينية ويرتقي به إلى مرتبة أعلى من تنوير ما بعد التفرد وهي أكثر رحمة ورقياً. بدلاً من ذلك، اقترح تيليخ (١٩٦٤، ٢٥) نموذجاً جديداً غير إيماني للفكر اللاهوتي، ويتطلب هذا النموذج وجود الإلحاد إلى جانب الإيمان بالله: "لا يمكن تخيل الدين الحقيقي من دون عنصر الإلحاد"، ويكتب الآتي: الشكّ ضروري لأي مفهوم إيماني. كتب تيليخ (١٩٥١، ٢٧, ١) في بداية مجلداته

[١]. الميثودية فرقة بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر في المملكة المتحدة على يد جون ويزلي، وانتشرت لاحقا من خلال الأنشطة التبشيرية في المستعمرات البريطانية حتى الولايات المتحدة الأمريكية. كانت موجهة بشكل أساسي للعمال والفلاحين والعبيد، واعتمدت فيما يتعلق بمسألة الخلاص على اللاهوت الأرميني (نسبة إلى جاكوب أرمينيوس) القائل بإمكانية خلاص كل إنسان، مناقضة بذلك عقيدة الاختيار المسبق للكالفينية. (المترجمة)

الثلاث التي تحمل عنوان 'اللاهوت المنظّم' (SystematicTheology) أن الإلحاد هو "معاد للمسيحية لكن بمعايير مسيحية".

يمكن أن يكون الإلحاد رفضاً للمسيحية بمعايير مسيحية، يكتب تيليخ الآتي: "اعترف نيتشه بذلك عندما قال بأن دم ألدّ أعدائه (الكهنة) يجري في عروقه". هذه هي المفارقة في التفكير الإلحادي، وهي أن الإلحاد هو جوهر ما هو مسيحي" (تيليخ ١٩٩٦، ٣٢). فالمسيحية تبقى مدة طويلة ممكنة كدين ما دامت تسمح بتطهير نفسها من خلال أداة النقد الإلحادي الخاصة بها، أو كما يقول تيليخ، بحكم قدرتها على الحفاظ على "استمرارية إنكار الذات" (١٩٩٦، ٥٢). وبدون هذا الإيمان اللاهوتي العكسي[1] المستمر، يكتب تيليخ: فإن "المسيحية هي ليست مسيحية حقيقية". قاد هذا الأسلوب الفكري تيليخ للقول إنّ: "الله غير موجود"، ذلك لأن التواجد هو فئة انطولوجية للأشياء.اذاً الله هو الوجود ذاته، فئة انطولوجية فريدة بذاتها وليس هذا فحسب، بل إنها ضمنياً (ومن حيث أنها موجودة في كل الأشياء) فهي تولّد كل ما هو كائن وهي أساس الوجود. يجب إنكار الله "الذي يفوق الجوهر والمادّة" ابتغاء التأكيد عليه: "المحاججة بوجود الله تعني نكرانه" (تيليخ ١٩٥١، ٢٠٥, ١). من خلال نكران "وجود"الله" والحفاظ على تعزيز الإيمان بفكرة الله الذي يفوق الله، يقوم تيليخ عملياً باحباط انتقادات الملحدين الجدد

[1]. العبارة التي وردت في النص الإنكليزي هي 'negativa'، وهي أسلوب لاهوتي عكسي في التفكير يرفض تعريف الله وفقاً للمفاهيم والمعارف البشرية، وذلك لأن الله يفوق كل المعارف وما يمكن إدراكه عنه، إلا أن هذه العبارة تشير أيضاً إلى إمكانية الاتحاد مع الله واختبار حضوره. (المترجمة)

المتتالية ويستخدمها حقاً لتحقيق غاياته الخاصة، وذلك لأن مفهومه المتطرف عن الله هو ليس عن إله يمكن دحضه بسهولة لأنه غير متوقع لانتقادات الملحدين فحسب، بل بالأكثر فإنه ينسجم معها عموماً. وبمعنى آخر، عوضاً عن رفضه لفكرة 'الله' كليّاً يصرّ تيليخ على أن مهمة أولئك الذين يتصارعون حول معنى الدين بالنسبة للعالم المعاصر كانت التفكير بالله بطريقة مختلفة، وهذه المهمة هي أكثر صعوبة وتطرفاً من تلك التي وضعها الملحدون الجدد. لكشف المغالطات والمخاطر الكامنة في التفكير الديني، يقوم داوكنز وهيتشنز مثلاً بتقديم الحجج ضدّ إله الإيمان اللاهوتي، وهو كائن كبير يمكن دحضه بسهولة. يشير تيليخ إلى حقيقة أن هذا النوع من الإلحاد أداءه مثل المسيحية وهو ردّ مناسب على خطأ لاهوتي مهم ضمن المسيحية المحافظة. بالنتيجة، فإن ردود المسيحية المحافظة على تيليخ مشابهة تقريباً للردود الإنجيليّة على الإلحاد الجديد: الله عند تيليخ هو ليس إلهاً [ناتجاً عن] القراءة الحرفية للإنجيل وينتهك التناقضات الأساسية الضمنية بين المسيحية والعلم. اذ أن تصوّر الله عند تيليخ بكونه الوجود هو تصوّر يفوق الحجج الكونية والغائية والأخلاقية التي هي مع أو ضدّ الله؛ وباعتباره تصوراً مسيحياً راديكالي، فإن حجج الملحدين الجدد غير صالحة للتحدّث لصالح أو ضدّ الفكرة اذ أنها ليست فذّة لاهوتياً ولا تفوق الله عند الملحدين أو المتدينين.

كتاب توماس ألتيزر 'إنجيل الإلحاد المسيحي':

إذا كان مفهوم الله عند تيليخ بكونه الوجود هو أنسلمي[1] "أعظم مما يمكن تصوّره" لذاته، فإن الله عند اللاهوتي توماس ألتيزر يأخذ اتجاهاً مختلف. بالنسبة لألتيزر الله الأعظم مما يمكن تصوّره قد كان موجوداً يوماً ما، إلا أنه لم يعد كذلك؛ الله هو ليس اسماً مستعاراً في الوجود وهو ليس الوجود بذاته؛ بل إن "طبيعة الله المقدسة" تعكس سببية أنطولوجية، وهي أنطولوجيا ذات جانب تاريخي أو سببي. إن الله المقدس الأولي (الفائق، والأكبر مما يمكن تصوّره، والموجود من قبل التكوين، مات، وقد فنى منذ زمن بعيد. ومع ذلك استمر هذا 'الله' بالموت ونكران ذاته عبر التاريخ، وأخيراً استُنزف تعاليه وتدفق عبر تجسّد المسيح، وهو موت الله كفعل تجاوزي بامتياز.

بعد النزول إلى الجحيم وقيامة المسيح، يكتب ألتيزر ويقول: تحرّر الروح القدس كلياً وأصبح داخل أجساد جميع البشر، وأخيراً اتحدت الروح بالجسد[2]، وهذا الاتحاد ليس ثابتاً بل ديناميكياً وهو يتمّم سببية الطبيعة المقدسة الأولية لله:

---

[1]. نسبة إلى القديس أنسيلم من كانتيبيري (المترجمة)

[2]. يوجد لاهوت ألتيزر ضمن أعماله الرئيسية [التالية]: the Gospel of Christian Atheism (١٩٦٦)؛ the Descent into Hell (١٩٧٠)؛ the Self-Embodiment of God (١٩٧٧)؛ Total Presence (١٩٨٠)؛ History as Apocalypse (١٩٨٥)؛ Genesis and Apocalypse (١٩٩٠)؛ the Genesis of God (١٩٩٣)؛ the Contemporary Jesus (١٩٩٧)؛ the New Gospel of Christian Atheism

يمكن استثارة الطبيعة المقدسة في صميم الحاضر عبر إنكار البشر لذواتهم وتقويضها. وهذا يعني أن الله يموت بشكل مستمر من خلال السلوك العادل، والخيري، والإنكار [الذاتي]. وبالمثل، عندما يموت البشر أو يعانون يمكننا القول أن الله يموت في الحاضر أيضاً. الجسد البشري هو الهيكل كما كتب بولس في كورنثوس الأولى ٣؛ هو مكان إقامة الله. [أما تعلمون أنكم هيكل الله، وروح الله يسكن فيكم].

تجدر الإشارة إلى أن لاهوت ألتيزر قد رُفض باعتباره وهمي ومن الخيال وبدعة، وحتى أنه إيمان لاهوتي. فيما يتعلق بهذه التهمة الأخيرة مثلاً، حكم جون كابوتو (الفيلسوف التحليلي للدين) بأن ألتيزر يقدّم "قصّة مهمة" أو "قصّة نهائية" بصيغة لاهوت تحلّ محلّ "قصة مهمة" أخرى (أي المسيحية التقليدية) رفضت باعتبارها زائفة. طرفات كابوتو (٢٠٠٧، ٦٨-٦٩) 'الحكاية الخيالية تماماً' (quite the Tall Tale) [1] هي البديل عن ما كتبه ألتيزر. بعبارة أخرى، أصبح تقييم كابوتو للاهوت ألتيزر عن موت الإله ببساطة رواية تأسيسية أخرى، تقوم الرواية بتصريحات تتصدى في الواقع (ما لم نقل 'تناقض') صلب المنطق المعادي للأيقونات في مفهوم موت الإله. وكما يناقش كابوتو (انظر ٢٠٠١، ٥٦-٦٦)، عندما نفهم موت الإله بشكل جيد، فهو يشير إلى موت مفهوم موت الإله، تماماً كما يؤسس نقاد الدين التنويريون

(٢٠٠٢)؛ Godhead and the Nothing (٢٠٠٣)؛ and Living the Death of God (٢٠٠٦).

[1]. الكلمة التي وردت بالانجليزية هي 'Tall Tale' أي 'الحكاية الطويلة' ويحتوي هذا النوع من الحكايا على شخصيات خيالية تروى كأنها واقعية وحقيقية. (المترجمة)

من عصر الحداثة الظروف المناسبة لعودة الدين فيما بعد الحداثة، وهو الأمر المثير للسخرية.

على حين يقدّم كابوتو هنا تصحيحا ذا أهمية للتجاوزات المحتملة لحركة موت الإله المتطرفة، فإن إصرار ألتيزر على العدمية اللاهوتية التي تميّز التدين في الوقت الحاضر، يستمر بكونه نداء صاخب. ومن خلال تقديمه لتحليل لاهوتي عن هذه الحالة، يذهب تحليله أبعد من ذلك ويبقى أكثر تطرفاً من استفزازات الملحدين الجدد. وعلى النقيض من الملحدين الجدد، يدّعي إلحاد ألتيزر أن الحقيقة المتجسدة والجوهرية للطبيعة المقدسة [لله] في الحاضر لا يمكن قياسها أو تعريفها ببساطة، وهي معرّفة من خلال غيابها بمقدار حضورها نفسه . في الحقيقة يشير لاهوت ألتيزر مباشرة إلى اللاهوت الإنجيلي الأميركي على أنه يعبد إلهاً ميتاً، وهو إله توقف عن الوجود للعديد العديد من السنين، وهو لا يتغير أو يعاني بجسد بشري.

على العكس من ذلك، يعبد هؤلاء المسيحيون الشيطان، وبينما ينكرون أن الله قد مات، يقومون بأنفسهم بعبادة إله ميت وحتى أنه (اقتبس من عبارة ماري دالي) متعطشاً للموت (انظر دالي ١٩٨٤، ٨). إن انتقاد ألتيزر للإنجيلية هو أكثر واقعية بكثير من تصريح سام هاريس على سبيل المثال بأن المدارس الأميركية قد فشلت "بإعلان موت الله بطريقة تمكن كل جيل من فهم ذلك" (٢٠٠٨، ٩١) حتى أصبح هذا العدو المشترك هو الإسلام.

الأكثر من ذلك، إن الطبيعة المقدسة التي تفني ذاتها وفقاً لألتيزر هي مفهوم عن الله، وعلى الرغم من كون هذا المفهوم متطرفاً وربما عديم المعنى بالنسبة للعديد، فهو لا يزال قائماً بعد انتقادات الملحدين الجدد. بحسب ألتيزر، إن مفهوم الله الذي ينحلّ ويتجزأ ملمّح إليه ضمن المسيحية الإنجيلية، حتى وإن رفض التيار المسيحي هكذا قراءة، بل وأدان المسيحية لكونها مصدراً للشر في ثقافتنا. الفكرة هنا هي أن الله لم يعد فائقاً وطاغٍ على كل ما هو موجود، فهو يدعم أطراف الكيانات السياسية بالقوّة، أو يعتبر بأنه سانتا كلوز كوني، وهذا ما لا يمكن دحضه بسهولة عبر الحجج التقليدية ضدّ الله. من المؤكد أن مفهوم الله الضعيف هو ليس بالمفهوم الغريب [فهو موجود] ضمن أنواع أخرى من اللاهوت المسيحي الأكاديمي، ويتم تجاهله من الإنجليين الأمريكيين والملحدين الجدد بالمستوى نفسه. يهدد الخطاب الذي يتضمن مفهوم الله المستضعف كل من الإنجيليين والملحدين، ويجعل إيمانهم اللاهوتي مثل 'الحكايات الخيالية' التي يختارها الأفراد لتحقيق مكاسب سياسية واجتماعية. وعلى الرغم من ذلك، يقدم ألتيزر رؤية عن المسيحية يجب أن يُهزم المرء فيها [في حالة واحدة] فقط، أي عندما يجد الفرح في "الموت الأبدي على الصليب"، الذي يتطلب من الفرد بأن يحمل صليبه ويحمل لعنة المسيح إلى مكانها، إلى الجحيم البشري متبعاً خطى المسيح (ألتيزر ٢٠٠٢، ١٠٥؛ ٢٠٠٦، ٦٨؛ انظر أيضاً رولنز ٢٠٠٦؛ ٢٠٠٨). ومن هنا يقترح ألتيزر بأننا سنجد حلول الروح القدس.

صناعة اللاهوت الراديكالي:

بالعودة إلى قراءة كابوتو عن موت الله، وكما يقول لنا الآن الكثير من علماء اللاهوت وفلاسفة الدين المعاصرين، فإن موت الله يشير فوراً إلى فناء 'موت الله' كحركة، وكتعبير دوغمائي عن الإلحاد. بمعنى آخر، لا يجب الحديث عن [حركة] موت الله باعتبارها صرخة معادية للدين؛ بل قد تكون على الأرجح تعبيراً دينياً عن الإيمان. لقد أجاد جياني فاتينو (وهو فيلسوف تأويلي معاصر من إيطاليا وعضو سابق في البرلمان الأوروبي) قول ذلك عندما كتب الآتي: "إن نهاية الميتافيزيقيا وموت الله الأخلاقي قد أنهى الأساس الفلسفي للإلحاد" (٢٠٠٢، ١٧). وفي ضوء ذلك، فإن الإلحاد ليس سوى مجرد نزعة دينية، كلا الطرفان [أي الملحدين والمتدينين] لايدركون حقيقة طبيعة الإيمان، نظراً إلى كونهما لا يزالان يعتمدان على ادعاءات الحتميين التي تختصّ بالحقائق العلمية أو السلطة العليا (فاتيمو ١٩٩٩، ٢٨). وبما أننا الآن نعيش في عصر ما بعد الميتافيزيقيا إذ لا توجد حقائق مطلقة، يمكن أن تُتّخذ التفاسير وحدها (وهي نوع من أنواع الإيمان) على محمل الجدّ من جديد باعتبارها جوهرية في تقاليدنا الحيّة. من جهة أخرى، هناك اعتراف متزايد بأن هذه الإعادة لتقييم الدين ما بعد الحداثة (وهي شرط مسبق لتفكيك صيغ اللاهوت التقليدية) لها أثر مثير للسخرية إذ إنها تقدّم مسوّغا لأشكال الربوبية المحدودة والأكثر تنازعاً، مالم نقل مسوّغا للعنف الأصولي. هناك أمر مثير للسخرية هنا، وهو أن حركة موت الله الأخلاقي-الميتافيزيقي قد أتاحت الفرصة لعودة الدين في مدة ما بعد الحداثة من خلال إضعاف ذرائع العقلانيين

الفذّة لرفض الدين، لأنها أثّرت على ارتباط الربوبية بالحقيقة المطلقة. وخلال ذلك أصبحت النسبية الإبستمولوجية المقترنة بالوضع فيما بعد الحداثة، أصبحت البداية لتسويغ أو إعادة تقييم المعتقدات المحدودة وغير المتميزة نفسها. كان لدى إضعاف السلطة (ومن بينها السلطة الدينية التي اقترنت لمدة طويلة بعملية العلمنة في العصر الحديث وعُدّت بأنها قوة لا مركزية)، تأثير عكسي إذ فتح ذلك الباب أمام عودة المفاهيم الدينية، الأمر الذي نراه في عودة الدين في ما بعد الحداثة: بداية كانت المعرفة النقدية مشوّشة ومتحرّرة من الإيمان، وبعدها أصبح الإيمان منيعاً ضدّ النقد المعرفي.

المشكلة التي يثيرها هذا الأمر هي أن نهضة الدين المعاصرة تقف بعيداً عن الأفكار النقدية والتقاليد الفكرية للأنظمة اللاهوتية التي مضت. هناك العديد من الدلالات في عالمنا على أن لهذا التناسي عواقب وخيمة، وأن الوقت قد حان للصحوة اللاهوتية، ولاسيما اللاهوت الراديكالي الذي يرفض قبول الجهل والنرجسية التي تتنكّر بالروحانية أو المسيحية المحافظة التي تتنكّر بالتقوى. على العكس من ذلك، فإن الإلحاد الذي يتّخذ وضعية التطرف غير صحيح إذ إنّه لا يعترف بكيفية تحولّ فلسفة الدين واللاهوت المعاصرة جذرياً بمضمونها نتيجة لمرورها من خلال بوتقة حركة موت الإله.

بهذه الطريقة يصبح انتقاد تيليخ للإيمان اللاهوتي (على الرغم من تقديمه لنموذجنا عن اللاهوت الراديكالي) في الواقع أحد الأمثلة عن وجوب تأقلم الفكر الديني مع الإيمان بالله والدين بعد حركة موت الإله. في الواقع قد تبدو فكرة سعي اللاهوت لتصوّر موت الإله غير مجدية. في الحقيقة توضح خلاصة

جينيالوجية[1] في لاهوت البروتستانت من منتصف القرن العشرين، توضح أنه عندما يبتدع اللاهوت بشكل راديكالي، سيتمكن من السيطرة على أكثر الانتقادات إدانة للدين، وبالتالي سيغوص في أعماق التجربة البشرية بينما يبقى شاهداً على سعينا وراء بعض من الغاية والمعنى. إذاً بالإضافة إلى تيليخ، دعونا نشير إلى ثلاثة أمثلة جينيالوجية إضافية [ترتبط] بصناعة اللاهوت الراديكالي.

بداية، في أعقاب الحرب العالمية الأولى، برز اللاهوتي البروتستانتي السويسري كارل بارث في المجال اللاهوتي عندما أعلن عن إفلاس اللاهوت الليبرالي الحديث أخلاقياً، وعن عجز النهج النقدي التاريخي عن معرفة الإنجيل. وبينما دافع عنها بارث [أي معرفة الإنجيل] (سواء في بداياته عندما كان في المرحلة الجدلية، أو لاحقاً في مرحلة حركة الأورثوذكسية الجديدة)، كانت مهمة اللاهوت المسيحي هي الانتعاش وتوضيح تميّز الرسالة المسيحية من خلال لاهوت الوحي. توافقت استراتيجية التقويض هذه بشكل جيد مع المزاج السائد في جميع أنحاء أوروبا الغربية خلال تلك المدة، ولاسيما أن الحرب العالمية الأولى أدت إلى القضاء على ذريعة تفاؤل حركة التنوير بشكل نهائي. استمر بارث بكونه الصوت اللاهوتي المهيمن طوال النصف الأول من

.[1] الجينالوجيا هي استراتيجية نقدية ارتبطت بالفلسفة النيتشوية وهي المنهج الذي تبناه نيتشه، وهي قلب القيم جذرياً ومرادفة نوعاً ما للإيتيمولوجيا أي البحث الاشتقاقي للمفهوم إلا أن الجينولوجيا لا تقف عند هذا الحدّ بل تعود إلى الأصل بهدف قلب المفاهيم، حيث أن الأفكار والأوهام والإيديولوجيات المتعاقبة تطمس المعالم الأولى للمفهوم وتكسبه معالم ودلالات جديدة لم تكن تتوفر فيه من قبل. (المترجمة)

القرن العشرين. ويمكن عدّ لاهوته عن الوحي بمثابة فكر متناغم مع أنطولوجية هيدجير المجدّدة، إذ إنّه يجسد أو يضيف على ملاحظات هيدجير المبهمة [الموجهة] إلى مجموعة من لاهوتيي البروتستانت ويقول بأنه لو كان ليكتب لاهوتاً، لم يكن ليحتوي على كلمة 'كائن' (Being) (انظر روبنز ٢٠٠٣، ١٣-٣٩).

لو أمكن وصم نقطة التحول الأولى (التي وصفها بارث في لاهوته) باستراتيجية التقويض ورؤيتها على أنها النهاية العظمى لادعاء التفاؤل التنويري، عندها يمكن عدّ النقطة (التي نشأت رداً على أهوال إلهولوكوست) استراتيجية التزام ونهاية ادعاء المسيحية. في مرحلة كهذه أصبحت شخصيات من مثل تيليخ ورودولف

بولتمان في المقدمة، إذ إنهم ساعدوا على تحقيق تحوّل الطبيعة الرسمية للفكر اللاهوتي جذرياً. على سبيل المثال، إن نهج الربط[1] الخاص بتيليخ والذي أثمر في لاهوته عن الثقافة، يعيد وضع الإيمان الديناميكي مباشرة ضمن ثقافة تزداد فيها العلمانية. وهي الثقافة نفسها التي تطرح تساؤلات عن الضرورة والمطلق التي يجب على اللاهوتيين الإجابة عنها. وكذلك الأمر بالنسبة لبوتلمان، إذ إنّ نهجه [التأويلي] في اسقاط الوهم (demythologization)، اتّبع النظريات الوجودية والتفسيرية التي

.[1] نهج الربط هو محاولة لاستكشاف رموز الوحي المسيحية من خلال ربطها مع المسائل التي يطرحها الوجوديون والتحليلات الفلسفية المعاصرة. (المترجمة)

تعلمها من هايدجر وقد ادّعى أن لغة الإيمان الموجودة في الإنجيل (والتي كان العالم المسيحي لا يزال على ارتباط وثيق بها) لم تعد صالحة وبعيدة عن الواقع بشكل ميؤوس منه. كان قد مضى وقت طويل إلى أن تم رسم صورة حديثة عن العالم حصرياً من قبل عقلية مسيحية استمرت الكنيسة واللاهوتيون باستخدام لغتها الأسطورية القديمة عن الإيمان، وذلك لتفسير صحتها أمام عالم أصبح الآن معلوماً من خلال المفاهيم العلمية والتكنولوجية. بالنسبة لبوتلمان، كشف ذلك عن انفصال راديكالي دعا إلى تفسير كامل وإسقاط الوهم[1] عن الإيمان. الأمر المهم في هذا الابتكار اللاهوتي، والسبب في رفض بارث للمتابعة، هو أنه يؤكد على الحدّ من أهمية اللاهوت من خلال السماح للغة افتراضات الثقافة المعاصرة والفلسفة بوضع أجندة ومعايير للاهوت. وأخيراً، إذا قامت نقطة التحوّل الثانية بتحويل الطبيعة الرسمية للفكر اللاهوتي، عندها فإن نقطة التحوّل الثالثة قد غيّرت محتواه جذرياً، وقامت بتجريد اللاهوت من المقومات المفترضة من مثل الله، والدين، والوحي، والإيمان.

كان مارك ك. تايلور هو من لاحظ هذا التغيير والتحوّل بشكل أكثر وضوحاً عندما كتب في كتاب (Erring) 'الضال' الآتي: "إن عملية تفكيك الدين هي تأويل لموت الله". وبحسب فهم تايلور [للموضوع]، فإن تفكيك

---

[1]. إسقاط الوهم أو (demythologization)، هو نهج تأويلي للنصوص المقدسة، يسعى إلي فصل الادعاءات التاريخية والكونية عن التعاليم الفلسفية، والأخلاقية واللاهوتية. وقد قدّم رودولف بوتلمان هذه العبارة بهذا السياق. (المترجمة)

الدين (باعتباره تأويل منهجي رسمي) يرتبط ارتباطاً وثيقاً بادعاء 'موت الله' تحديداً، وهو ما يميز تدين المجتمع الغربي في أواخر الحداثة وما بعد الحداثة. هذا [النوع من] التدين يقف في مكان ما بين الإيمان والشّك، "بين فقدان اليقين السابق واكتشاف المعتقدات الجديدة". وبالنسبة "للأشخاص إلهامشيين الذين يعيشون دائماً على الحدّ الذي يفصل ويجمع بين الإيمان وعدم الإيمان"، فهو مكان "تجاوزي تماماً" يفتح الباب أمام لاهوت/إلحاد ما بعد الحداثة (م. تايلور ١٩٨٤، ٥-٦). قبل تايلور، قام الأسقف الإنجيلي جون روبنسون باستغلال ثقافة التحرر من الوهم في ستينيات القرن العشرون، والمجادلة (مستنداً إلى آراء ديتريخ بونهوفر، وتيليخ، وبوتلمان) أنه لكي يصبح اللاهوت المسيحي موثوقاً ولائقاً، عليه أن يكون صادقاً تجاه الله وتجاه نفسه من خلال الاعتراف بأن الدين والطبيعة الفائقة، والأساطير (التي استندت إليها رسالته مدة طويلة)، قد استمروا أطول مما يجب (انظر روبنسون ١٩٦٣). إن اللاهوت بعد حركة موت الله، الذي يقف بين الإيمان والشك، ولا يحتوي على دين وطبيعة فائقة وأساطير، هو لاهوت غير ملحوظ بالنسبة للكثيرين. ومع ذلك، هذا هو التاريخ الحديث عن اللاهوت، التقليد الفكري الذي حرّر نفسه من لغة وحي كلمة الله، والتقليد الذي جرد نفسه عمداً من امتيازاته والذي يعترف الآن بكونه مؤسسة انسانية بحتة. هذا هو تقليد اللاهوت الراديكالي الذي ما يزال يلتف حول انتقادات الملحدين الجدد للدين، وذلك لأنه يعترف بحججهم ضدّ الدين ويبين في الوقت نفسه أنه من الممكن إعادة ابتداع الدين بشكل جذري وبكامل محتواه.

الخلاصة:

ليس القصد هو التقليل من أهمية شعبية الملحدون الجدد ولا رسالتهم، إذ إننا قد أبدينا في الواقع أن الإلحاد ليس [عاملاً] صحياً في مجال اللاهوت المسيحي فحسب، بل أنه ضروري. وفي الوقت نفسه، علينا تناول قضية الطبيعة "الإنجيلية" للإلحاد الجديد، وهي طبيعة تفترض أن لديها ما هو جيد لمشاركته مهما كان الثمن، للحصول على مستقبل أفضل للبشرية من خلال اعتناق أكبر عدد ممكن من الأشخاص للإلحاد. التحرّر من الدين القمعي هو الأمر الجيد الذي يروج له الإلحاد الجديد، لكن ماذا بعد ذلك؟ علينا أيضاً تناول القضية نفسها مع ما أصبحت عليه المسيحية "الإنجيلية". فعلى الرغم من أنها تقدّم روحاً ورسالة تحررية، إلا أنها تلهم العالم أيضاً بالتعصب والعنف (بيترز ٢٠٠٨، ١٦٤؛ انظر أيضاً جيانيتي ٢٠٠٨). في الوقت نفسه، تعتقد المسيحية الإنجيلية بأنها الردّ على مشكلة الإلحاد المعاصر، تماماً كما يطرح الإلحاد نفسه باعتباره الرد على مشكلة التديّن. إن الطبيعة الإنجيلية المستهلكة لكلا الطرفين تشجع على النزاع الدائم من دون إحراز تقدّم.

يقدمّ اللاهوت الراديكالي طريقة فكرية جديدة عن الله والإلحاد كلاهوت إلحادي، إذ إنّ التأكيد على الله يتطلب إنكار المفاهيم الخاطئة عنه بشكل دائم، حتى ضمن نظام المسيحية نفسه. كما يتجاهل الملحدون الجدد حقيقة أن هناك فعلياً مجتمعات [دينية] تحتوي على ملحدين "متدينين"، من

مثل التوحيدية العالمية[1] في الولايات المتحدة، وجماعة أيكون في ايرلندا (انظر رولينز ٢٠٠٦، ٧٧-١٣٧؛ بوميروي ٢٠٠٨).

إن تصوّر تيليخ (١٩٩٦، ٦٠-٦١) كان واثقا بما يكفي، ذلك أن الحقيقة التي قدمها هي أعمق من أي وصف حرفي، إلى درجة أنه يمكن أن تكون الإجابة على مسألة وجود الله وبكل سرور هي "نعم ولا" على حدّ سواء. وهكذا تصبح المسيحية هي العلّة ضدّ الادعاءات اليقينية المنهجية من كل من المتدينين والملحدين، كما أن تطورها الجدلي بذاتها يؤكد وينكر في الوقت نفسه على المثل الإلهية وغير الإلهية المؤمنة على قدم المساواة (رولينز ٢٠٠٨، ١٦٨-١٧١). وبشكل أكثر تطرفاً من الإلحاد، كانت حركة موت الله يوماً ما اعترافاً بتفوق وفشل الدين على حدّ سواء.

.[1] التوحيدية العالمية هو مجتمع ديني يتميز بدعم البحث الحر والمسؤول عن الحقيقة ومعنى الحياة. لا يشترك الموحدون العالميون بعقيدة مشتركة بل يعتبرون موحدين من خلال بحثهم عن النمو الروحي ويقينهم أن لاهوت الفرد هو نتيجة لرحلة البحث تلك وليس طاعة لمتطلبات استبدادية. (المترجمة)

الدين كسلسلة من الأوهام: الإسلام في 'نهاية الإيمان'

روري ديكسون

المقدمة:

قيل أن الصوفي الهندوسي العظيم للقرن التاسع عشر راماكريشنا قال: "الدين كالبقرة، هي تركل لكنها تمنح الحليب أيضاً" (اقتبس من سميث ٢٠٠٣). تأخذ مقارنة راماكريشنا المظاهر المرضية للدين أو 'الركلات' بالحسبان، مع الحفاظ في الوقت نفسه على أن الدين في جوهره وعلى الرغم من هذه الميول هو مصدر فائدة دائم لأولئك الذين تحت كنفه. يعترض سام هاريس (٢٠٠٤) على هذا كلياً. في الحقيقة إن هذا الرأي هو بالضبط ما يعارضه في كتابه. وفقاً لهاريس (٢٠٠٤، ١٣-١٤)، إن كان الدين كالبقرة فإن ركلات هذه البقرة تزداد خطورة ويفضل البحث عن الحليب في مكان آخر. يقول هاريس: "إن تقدمنا التقني في فن الحرب أدى في النهاية الى تعارض اختلافاتنا الدينية (وبالتالي معتقداتنا الدينية) مع بقائنا". في عصر الأسلحة النووية، قد يؤدي العنف الديني إلى نزاع غير مسبوق يهدد البشرية بشكل غير مسبوق أيضاً. إضافة إلى التهديد المروع الذي تشكله المعتقدات الدينية حصرياً على العالم، يعتقد هاريس أن 'الحليب' أو الفائدة التي يقدمها الدين يمكن تحقيقها من خلال العلم بطريقة أكثر سهولة. بالنسبة لهاريس، الدين هو خطأ تاريخي يزداد خطورة، وبذلك يصبح الحلّ واضحاً: لا بدّ من ذبح البقرة المقدسة.

إنّ كتاب سام هاريس 'نهاية الإيمان' (The End of Faith) هو اعتداء صارخ استفزازي على الدين وآليته الأساسية، 'الإيمان'، ويعرف هاريس الإيمان (٢٠٠٤، ٦٥) باعتباره "اعتقاد غير مسَوّغ بمسائل تتعلق بالغايات النهائيّة". يقوم هاريس بتشخيص مظاهر الإيمان المرضية، وليس هذا فحسب، بل ويعدّها دليلاً على طبيعته المرضية في جوهرها. وحتى لا يرفض المؤمنون هاريس باعتباره ماركيز دي ساد[1] القرن الحادي والعشرين (وهو أناركي ضد القوانين)، تجدر الملاحظة أن هاريس لا يدين الدين فقط، بل يروج بالتالي للسعي العقلاني والعلمي الذي نتج عن الدين، مثل المعايير الأخلاقية الصحيحة وفهم طبيعة الوعي والتجربة الروحية. يقترح هاريس أنه يجب التخلي عن العقائد الدينية والخرافات والمعتقدات التي لا أساس لها فقط. لا يجب تجاهل القيم العليا والرؤى الروحية للأديان التقليدية، بل تحديثها ببساطة في ضوء المعرفة

العلمية الحديثة؛ لا يجب التخلص من ما هو جيد في الدين خلال محاولة التخلص من السيء فيه (هاريس ٢٠٠٤، ٤٣). في الواقع، لقد قام زعماء دينيون مثل دالي لاما(٢٠٠٥) بحجة مماثلة بشأن حاجة الدين للاصغاء للعلم (وحاجة العلم للاصغاء للدين)، وقد حاول الفيلسوف الأميركي كين ويبر

[1] ماركيز دي ساد هو الرجل الذي سُميت باسمه كل أنواع الشذوذ الجنسي، ونُسبت إليه كلمة «السادية» التي تعني لذة التعذيب، دخل التاريخ من أوسع أبواب الفضائح، منفردًا بتعذيب النساء، أراد أن يجعل من الشذوذ مذهبًا للأخلاق، ومن الكفر بالأديان دينًا جديدًا، ومن الثورة على النظام والدعوة إلى الفوضوية نظامًا قائمًا. كان «ماركيز» من دعاة التحرر من القيود الأخلاقية والدينية، لكنه انفرد بكونه أقسى وأعنف وأكثر إخلاصًا وجرأة. (المترجمة)

(٢٠٠١) في أعمإله الجمع بين العلم والروحانية. لكن كما ناقشت في هذا الفصل، إن استخدام هاريس للعلم بهدف معرفة معنى الحياة معدوم في تحليله لما يعارضه (وهذا فيما يتعلق بالإسلام).

في عنوان ثانوي من عنوانات كتاب 'نهاية الإيمان' (End of Faith)، يقوم هاريس بوضع 'الدين' و'الإرهاب' جنباً إلى جنب، وفي أميركا ما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فإن هذا الجمع بينهما يذكرنا بالإسلام. وخلال شرحه لمسوغات عدم الإيمان، يولي هاريس اهتماماً خاصاً جداً بالإسلام، وهو الإيمان الذي يعدّه الأكثر خطراً من أي إيمان آخر. عُنون الفصل الرابع من كتاب 'نهاية الإيمان' ب"المشكلة في الإسلام"، يقول هذا الفصل الآتي: اذ إنّ المشكلة ليست مجرد فرقة، أو طائفة، أو فصيل سياسي من الإسلام، ولا حتى مجموعة من قوانينه وعقائده، بل هي الدين بحدّ ذاته وبأكمله. هناك العديد من المطبّات الابستمولوجية الكامنة وراء التحدث عن الإسلام ببساطة (وهو دين بهذا التنوع التاريخي والثقافي، والعقائدي)، وقد وقع هاريس فيها بالقوة. هذا لا يعني أن التعميم في ما يتعلق بالإسلام ناتج عن سوء الفهم حتماً، لكن أسلوب هاريس مبسّط للغاية.

من الواضح أن "الإسلام" ليس كيانا أنطولوجياً، أو شيء يمكن تحديد موقعه هناك في العالم. لكن على الرغم من افتقاره الأنطولوجي، فإن لدى كلمة 'إسلام' دلائل موجودة في العالم باعتباره نقطة مرجعية، أو قاعدة للمعنى، تشكل البنى الاجتماعية، والممارسات الخطابية، والمادة الثقافية. وكما لاحظ طلال أسد بشكل مقنع في مناقشة الغرب، لا يوجد "ثقافة غربية موحّدة، أو

هوية غربية محدّدة، أو طريقة واحدة للتفكير في الغرب". لكن على الرغم من الافتقار لوجود 'غربية' نوعية، يرى أسد أن الغرب موجود إلى حدّ ما "كهوية جماعية فريدة تعبر عن نفسها وفقاً للتاريخ الغربي، الذي يتميز عن تاريخ [المناطق] الأخرى، وبالتالي فإن للكلمة دلالات وجودية في العالم. باختصار، قد لا تكون المراجع التاريخية الواسعة مثل الإسلام والغرب حقيقية سواء أنطولوجياً أو جوهرياً، إلا أنها حقيقية بقدر ما تسترشد بها الخطابات والأفعال الاجتماعية. بالتالي، ومع الأخذ بالحسبان الانتقادات الهامة اللاجوهرية لكلمات مثل الغرب والإسلام، يناقش أسد ويقول: ما يزال بإمكاننا إطلاق تعميمات معقولة عن مرجعيات كهذه مثلاً: الإسلام دين توحيدي، ومصادره الأولية عربية؛ يحتوي الغرب على تراث يوناني-روماني، وعبري وأوروبي (أسد ١٩٩٣، ١٨-١٩).

وفقاً لذلك، إن التعميمات من نوع ما ضرورية للتعريف عن أي ظاهرية دينية أو تاريخية، وبالتالي يمكن أن تمثل حقائق هامة. لكن عندما يفتقر التعميم إلى الأساس الوافي يمكن أيضاً أن يجعل من الظاهرة التي يمثلها مثيرة للسخرية، ويفشل بهزيمة التعقيد التاريخي والاجتماعي. ولسوء الحظ يقوم هاريس برسم صورة غير ناضجة عن الإسلام، وهي صورة غنية بالعواطف بقدر ما تفتقر لمعرفة جوهره. إلا أن هذه الصورة الاستفزازية تسخر من الدين لأقصى حدّ، وتصوّر الإسلام وفقاً لأكثر المظاهر المرضية فيه. ينمّ تصوير هاريس للإسلام عن جهل عميق بالتاريخ الإسلامي وعن افتقار كبير للمعرفة فيما يتعلق بمبادئ رئيسة في التقليد الإسلامي. سأسلط الضوء في هذا الفصل

على جوانب في التاريخ، والشريعة، والروحانية الإسلامية التي فشل هاريس بهزيمتها، وبهذا سأقوم بإظهار عدم دقّة تصوير هاريس للإسلام. وقبل النظر في كيفية تقديم هاريس للتقليد الإسلامي تحديداً، سأقوم بداية بتلخيص قضيته ضدّ الإيمان عموماً، إذ إنّ تصوّره الخاطئ عن الإسلام هو جزء لا يتجزّأ من توصيفه للدين بشكل عام.

القضية ضدّ الإيمان:

منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، ساهم تهديد الإرهاب ذي الدافع الديني بوضع الدين على طاولة البحث مجدداً باعتباره فئة إشكالية من الفكر والفعل الإنساني في الولايات المتحدة وكذلك في بلدان أخرى في شمال أميركا وأوروبا. بالنسبة للعديد من الأشخاص، إن الإهاب الذي يرتكب باسم الإسلام هو فصل آخر في تاريخ التعصب والعنف الديني الضخم. ورداً على ذلك، قام الملحدون الجدد بتطوير جدلاً شعبياً ضد الدين والإيمان، وحاولوا إحياء المنطق والعقل بمواجهة ما يبدو بأنه الجهل والخرافات والعنف الذي نتج عن معتقدات غير مدروسة ومفترضة بأكملها. في عصر النهضة الدينية العالمية، سعى هاريس والملحدون الجدد للتأكيد على أن رؤى القرن الثامن عشر التنويرية ما تزال موجودة في القرن الواحد والعشرين.

تشكل الفصول الثلاثة الأولى من كتاب 'نهاية الإيمان' (The End of Faith) جوهر انتقادات هاريس. وتوحي النبرة العامة لهذه الفصول

بالدهشة. يشعر هاريس بالصدمة والذهول لأن العصريين لا يزالون لا ينتقدون ويتسامحون مع المعتقدات التي نشأت عن نصوص كتبها أشخاص يجهلون حتى أبسط المعارف عن الكون. ويرى هاريس أن استمرار الإيمان بالدين هو ابتعاد حتمي خطير عن قدراتنا النقدية والابداعية، تفرضه "فلسفة عصر الحديد" التي يقدمها المتدينون من مواقعهم (٢٠٠٤، ٢١).

يقول هاريس إنّ التسامح غير النقدي مع الدين يحمي الإيمان من النقد العقلاني، وهذه الحماية فريدة من نوعها، وغير مسوّغة وتزداد خطورة. من وجهة نظره فإن جميع مجالات العمل الإنساني تستند فعلياً إلى المعرفة المفهومة للجميع. هذا هو نهج الأشخاص العقلاء الذين يقومون ببحث صادق عن كيفية حدوث الأشياء في أي مجال كان. وهكذا استمر الطب والهندسة والأخلاق. إذاً لماذا نسمح للدين بطرح ادعاءات غريبة عن طبيعة الواقع من دون التساؤل عن مدى صحة الخلفية التي تستند إليها هذه الادعاءات. ربما لو كانت هذه الادعاءات صالحة في النهاية، سنكون متسامحين مع تأييدها دون اعتراض، ويقول هاريس (٢٠٠٤، ٨٠-١٠٧) أن هذه الادعاءات كانت تاريخياً السبب في إراقة الكثير من الدماء، واستمرت بذلك بلا هوادة. إضافة إلى أنّ انتشار التكنولوجيا الحربية الآن يعني أنه بإمكان الناس التصرف وفقاً للمشاعر الدينية والقتل على نطاق أكثر خطورة قطعياً، أي تدمير الجنس البشري بأكمله. بمعنى آخر، قريباً قد يملك المتعصبون دينياً الوسائل اللازمة لتنفيذ رغبتهم المعلومة دينياً بتدمير معارضي الإيمان الحق الوحيد، وهذا هو التداعي الذي قد يؤدي إلى تدميرنا جميعاً.

يقول هاريس: إذا لم تكن الإنسانية راغبة بالانتحار الجماعي، لا بد أن يتعرض الدين للنقد العقلاني الذي يستحق، لأنه يدلي بادعاءات عن الواقع تتجسّد بأفعال في العالم. إذاً ما الذي يعيق هذا النقد العقلاني (الذي تزداد أهميته)؟ يجيب هاريس عن هذا السؤال بعبارة 'المتدينون المعتدلون'. يجادل هاريس بأن المعتدلين يقومون بحماية الدين من زواله الذي لا مفر منه. يمنحون الدين الشرعية التي لم يكن ليحصل عليها لو كان حكراً على الأصوليين فقط، الذين (يتابع في نقاشه) يمثلون جوهر الدين حقاً. من جهة أخرى، يحافظ المعتدلون على احترام الدين من خلال موافقتهم على العقلانية والعلم الحديثين، على حين يخادعون بقولهم أنهم لا يعترضون على عدم العقلانية في دينهم. وكما يلاحظ هاريس (٢٠٠٤، ٢١)، "يقوم المتدينون المعتدلون بخيانة الدين والعقل على قدم المساواة، وذلك من خلال فشلهم بالعيش وفقاً لرسالة النصوص [المقدسة]، وتسامحهم في الوقت نفسه مع الذين يفعلون هذا". وهكذا، يقول هاريس، لا يستند المتدينون المعتدلون إلى الكتاب المقدس في انتقادهم لتطبيق الدين حرفياً، ولا إلى علمانية يروجون من خلالها لبديل معقول. بالتالي فهم يحافظون على استمرار التطرّف الديني الذي يهددنا جميعاً. يدّعي هاريس (٢٠٠٤، ٢٠) أن المعتدلين عاجزون عن تقديم انتقادات دينية للأصوليين وذلك لأن "معرفة الأصوليون بالكتاب المقدس لا تضاهى عموماً".

في ادعائه أن المتدينين المعتدلين يخونون دينهم وليس لديهم مرجعية من الكتاب المقدس يواجهون من خلالها الأصوليون، يفترض هاريس الآتي:

- إنّ الاصوليين يستندون إلى مرجعية قوية من دون شكّ من الكتاب المقدس، على حين المعتدلون ليسوا كذلك.
- الأصوليون (على خلاف المعتدلين) ملتزمون بإيمانهم ويمثلونه، أو بحقيقة دينهم كما هو بالفعل.

يؤدي ذلك إلى استنتاج هاريس بأن الاصوليين يجسدون مباشرة التعاليم الدينية، ويستنتج بالتالي أن هذه التعاليم هي مرضية بطبيعتها، أو عنيفة وغير عقلانية. تتجلى هذه الافتراضات والاستنتاجات عنها بوضوح في مناقشة هاريس عن الإسلام.

القضية ضدّ الإسلام:

إذا كان الدين غير عقلاني وميالاً للعنف، يفترض هاريس أن الإسلام هو النموذج الأفضل بهذا الشأن. يكتب هاريس الآتي: "إن لدى الإسلام جميع المقومات اللازمة ليكون عقيدة الموت النموذجية، أكثر من أي ديانة أخرى ابتدعها البشر" (هاريس ٢٠٠٤، ١٢٣). وخلافاً لتصريحات السياسيين من أميركا الشمالية وأوروبا، يعتقد هاريس (٢٠٠٤، ١٠٩-١١٠) "أنّنا في حرب مع الإسلام، وتحديداً مع المفهوم عن الحياة كما يصفه القرآن لجميع المسلمين، والذي تمّ تفصيله لاحقاً في أدب الحديث [أي ما روي عن حياة الرسول وأقواله]". يطرح هاريس في فصله عن الإسلام أمثلة من عقائد إسلامية تعود للقرون الوسطى عن الغزو، والشهادة، والردّة، لمقاربتها مع آيات قرآنية تدين الكفار، ودعوات إسلامية لإقامة ولاية إسلامية عالمية، ونتائج الاحصاءات

التي تبين التأييد الإسلامي الكبير للتفجير الانتحاري دفاعاً عن الإسلام. ويقوم بنسج هذه العناصر معاً بطريقة سرد مخيف يهدف إلى تسليط الضّوء على التعصب والعنف وعدم عقلانية الإسلام. يقول هاريس (٢٠٠٤، ١٣٠): عند قراءة القرآن، يمكن للمرء أن يثبت حتماً أن المسلمين على قناعة بتفوقهم الحضاري و "مهووسون بدونية قوتهم". إن عقدة النقص الدونية هذه تجعل من المسلمين ميالين للعنف السياسي ضدّ الكفّار الذين قلبوا النظام الطبيعي بطريقة شيطانية، واستولوا على المراكز العليا في العالم. بالتالي، وبقدر اتفاق المسلمين مع دينهم، فإنهم سيشكلون تهديداً لا عودة فيه للاخرين؛ إن إيمانهم يجعل من العنف السياسي أمراً مفروغاً منه تقريباً.

يقوم هاريس (٢٠٠٤، ١١٧-١٢٣) بتضمين صفحات بأكملها من آيات قرآنية تصف كذب الكفار، وعقاب الله لهم نتيجة لذلك في هذا العالم وفي الآخرة، وذلك لاستعراض السبب الرئيسي للكراهية والعنف الإسلامي [المستمد] من الكتاب المقدس. ويستشهد بآيات مثل

الآيات الآتية: ﴿مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ (سورة آل عمران الآية ٣)، و ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ﴾ (سورة آل عمران الآية ١٥٠). في ضوء هذه الآيات يخلص هاريس (٢٠٠٤، ١١٧) إلى الآتي: "إن كنتم تؤمنون بما يقوله القرآن، إذاً لا بد أن تؤمنوا بأنكم لكي تتخلصوا من نار جهنم يجب أن تكونوا على الأقل متعاطفين مع أفعال أسامة بن لادن". وفقاً لهاريس

(٢٠٠٤، ١١٧)، فإن رؤية القرآن 'من منظور الإيمان' تكشف عن الرابط القوي بين الإسلام والإرهاب. القرآن واضح من ناحية عدم جدوى التعاطف مع أولئك الذين 'يلعنهم' الله و'يعاقبهم'، و'يستهزئ' بهم، وبالتالي فإن قتلهم هو ببساطة 'الوقود الذي يشعل نيران العدالة الإلهية'. ونظراً إلى الجذور القرآنية التي تؤدي إلى معارضة المسلمين للمتدينين المختلفين عنهم، يقول هاريس (٢٠٠٤، ١٥٢) إنّ الحرب الدائمة مع المسلمين هي على الأرجح الخيار الوحيد للغرب، أي ما لم يتم إصلاح الإسلام بشكل جذري: "ليحل السلام يوماً ما بين الإسلام والغرب، يجب أن يتعرض الإسلام لتحول جذري". يتنبأ هاريس (٢٠٠٤، ١٥٢) ويقول: وإلا فإن عنوانات الأخبار لدينا قد تتشابه على نحو متزايد مع رؤيا يوحنا. ولاختصار وجهة نظره يقول هاريس (٢٠٠٤، ٣١) الآتي: "يكره المسلمون الغرب وفقاً لإيمانهم، والقرآن يأمر بهذه الكراهية". يتطلب تصريح هاريس المزيد من الدراسة، إذ إنّه يشكل جوهر حجته فيما يتعلق بالإسلام. يتألف هذا التصريح من ثلاث تأكيدات رئيسة وهي:

- أن المسلمون يكرهون الغرب .
- هم يقومون بذلك وفقاً لإيمانهم .
- والقرآن يأمر بهذه الكراهية.

سأقوم بمعاينة هذه التأكيدات الثلاث. إن استخدام هاريس لها مجتمعة كدليل، وجهله بالكثير من التقاليد الإسلامية يتيح له السخرية من الإسلام باعتبار أن أتباعه الأكثر تطرفاً سياسياً يمثلوه بطريقة مضطربة اجتماعياً.

القضية ضدّ القضية التي ضدّ الإسلام:
المسلمون يكرهون الغرب:

كيف يمكن الحسم بأن المسلمون يكرهون الغرب، بل أزيد من ذلك، كيف يمكن توضيح أن هذه الكراهية الدينية منفصلة عن القضايا السياسية والاقتصادية؟ بالإضافة إلى الدليل القرآني الذي قدمه هاريس، فقد قام أيضاً باقتباس دراسة 'مركز بيو للأبحاث' بعنوان "بماذا يفكر العالم في عام ٢٠٠٢" (What the World thinks in 2002)، وقد استخدمها كدليل على الكره الإسلامي. وجدت الدراسة أنه في معظم الدول الإسلامية (مثل الأردن، ولبنان، ونيجيريا، وبنغلادش) فإن غالبية الذين تم استجوابهم أجابوا بأن التفجير الانتحاري دفاعاً عن الإسلام كان مسوَّغا، على الأقل في الظروف الصعبة (هاريس ٢٠٠٤، ١٢٦). يستخدم هاريس هذا الاستطلاع كدليل قاطع على انتشار تأثير الإسلام الاجتماعي المضطرب. وهو يرى أن "الإسلام قد تمت دراسته استطلاعياً بطريقة علمية" كشفت عن أن غالبية المسلمين في مناطق محددة يدعمون "القتل المتعمد وتشويه الرجال، والنساء والأطفال المدنيين دفاعاً عن الإسلام" (هاريس ٢٠٠٤، ١٢٤). يصف هاريس في المقطع نفسه نتائج الاستطلاع بأنها بغيضة ومزعجة، وبأنها دليل على غباء الإسلام أخلاقياً وتخلفهم الثقافي الناتج بوضوح عن التزامهم بالإسلام.

لكن هناك إشكالات هامة بخصوص استخلاص هكذا استنتاجات من دراسة بيو. إضافة إلى أن المشكلة الواضحة متمثلة في تحديد الطابع الأخلاقي لجزء كبير من البشر استناداً إلى نتائج دراسة استطلاع واحدة، تتناقض مع

نتائج دراسات أخرى. فقد وجدت دراسة تابعة لبرنامج المواقف العامة الدولية (The Program on International Public Attitudes (PIPA)) جرت في ديسمبر من عام ٢٠٠٦، وجدت أن ستة وأربعون بالمئة من الأميركيون يشعرون أن "التفجيرات والتعديات الأخرى التي استهدفت المدنيين عمداً غير مسوَّغة نهائياً" (بالن ٢٠٠٧). من جهة أخرى، ست وثمانون بالمائة من الباكستانيين وثمانون بالمائة من الايرانيين الذين تمّ إحصاءهم قالوا إنّ الاعتداءات المتعمدة على المدنيين غير مسوَّغة نهائياً، وهذا تقريباً ضعف عدد الأميركيون الذين يتبنون هذا الموقف. إذا اعتمدنا منطق هاريس في تقييم نتائج دراسة بيو عام ٢٠٠٢، يمكننا استنتاج أن الأمريكيين قد 'تمت دراستهم استطلاعياً بطريقة علمية'، وبالمثل فقد كشفت هذه الدراسة أن هناك 'عدد مزعج' يدلّ على فشل أخلاقي تام؛ وأنّ الأمريكيين على ما يبدو عنيفون ولديهم القليل من الاحترام لحياة الأبرياء من الرجال والنساء والأطفال. وبالمقارنة مع الأمريكيين فإن المسلمين من إيران وباكستان هم مثال عن السلام وحماة لحياة الأبرياء، وهذا على الأقل وفقاً لنتائج إحصائية برنامج المواقف العامة الدولية. من الواضح أنه لا ينبغي اتخاذ هذا الاستنتاج الخادع على محمل الجدّ؛ إذ لا يمكن استخدام دراسة استطلاعية واحدة لرسم استنتاج حاسم عن الأميركين عموماً، أو عن جوهر الثقافة الأميركية على مدى التاريخ. إلى جانب محدودية الدراسات الاستطلاعية التي قد تحتوي على أسئلة ضعيفة الصياغة، أو أسئلة تحدد الإجابة بشكل مبالغ به، يجب أن نأخذ تأثير الأحداث السياسية في ذلك الوقت بالحسبان، وكيفية تأثيرها على نتيجة الدراسة الاستطلاعية. ونظراً إلى هذه الاعتبارات، لا يمكن عدّ أن استنتاجات

هاريس عن المسلمين والإسلام التي استندت فقط إلى دراسة 'مركز بيو للأبحاث' الاستطلاعية كدليل احصائي تمثل ربع البشرية تقريباً.

تم توضيح أن استخدام هاريس لنتائج الإحصائية التي تفيد أن المسلمين مضطربين اجتماعياً هو دليل غير كافٍ في كتاب جون ل. إسبوزيتو وداليا مجاهد بعنوان 'من يتكلم باسم الإسلام: ما يعتقده مليار مسلم بالفعل' (Who Speaks for Islam: What a Billion Muslims Really think) (٢٠٠٧). يستند عمل إسبوزيتو ومجاهد (٢٠٠٧، الحادي عشر) إلى دراسة بحثية أجراه استطلاع غالوب العالمي 'Gallup World Poll'، بعنوان "الدراسة الأكبر والأشمل للمسلمين المعاصرين على الإطلاق". امتدت دراسة غالوب البحثية ما بين عام ٢٠٠١ و٢٠٠٧، وشملت عشرات الآلاف من مقابلات فردية مدتها ساعة مع مسلمين من خمس وثلاثون دولة ذات غالبية مسلمة. وعلى الرغم من وجود قيود واضحة في جميع الدراسات الاستقصائية، إلا أن دراسة غالوب تكشف (بشكل متوقع نوعاً ما) أن المسلمين لا يختلفون اختلافاً كبيراً عن الآخرين من ناحية المواقف الجوهرية، والسياسية والأخلاقية. وعندما يعبّر المسلمون عن اعتراضهم على الغرب، فإن اعتراضهم هو على سياسات محددة للحكومات الغربية في المقام الأول، وليس على المبادئ التي تقوم عليها هذه الحكومات، وهي المبادئ التي أبدى العديد من المسلمين إعجابهم بها وفقاً للإجابات التي وردت في استطلاع غالوب وهي: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وسلطة القانون (إسبوزيتو ومجاهد ٢٠٠٧، ٨٠). وعلى الرغم من أن العديد من ردود المسلمين في

الاستطلاع تعبر عن قلقهم حيال مشكلات الجرائم والتفكك الاجتماعي في البلدان الغربية، إلا أن ذلك ليس نتيجة كرههم للغرب، ويبدو هذا واضحاً من خلال حقيقة أن الغربيين يشتركون معهم بالقلق من الجريمة والتفكك الإجتماعي بالمستوى نفسه (إسبوزيتو ومجاهد ٢٠٠٧، الثاني عشر). وفيما يتعلق بالإرهاب، خلصت دراسة غالوب إلى أن "المسلمين والأميركيين يرفضون على الأرجح الاعتداءات على المدنيين باعتبارها غير مسوَّغة أخلاقياً بالمستوى نفسه" (إسبوزيتو ومجاهد ٢٠٠٧، الثاني عشر). باختصار، يشير هذا المشروع غير المسبوق (خلافاً لحجة هاريس) إلى أن هناك القليل من الاختلاف بين المسلمين وأي كان سواهم من ناحية التوجهات الأخلاقية الأساسية، وأن هناك العديد من المزايا التي يحترمها المسلمون ويعجبون بها في البلدان الغربية .

إذا كان المسلمون والأميركيون يرفضون الاعتداءات على المدنيين بالمستوى نفسه، باعتبارها مشينة أخلاقياً، كيف إذاً نفسّر حملات الإرهاب الانتحارية التي تشنها مجموعات إسلامية في العراق وفلسطين؟ ولتسليط الضوء على الدور الحاسم الذي يلعبه الإسلام في هذه الحملات، يقوم هاريس (٢٠٠٤، ٢٣٣) بالإشارة إلى أن عدم وجود الانتحاريين المسيحيين الفسلطينيين هو واضح، وكذلك الانتحاريين البوذيين من التيبت، وهذه النماذج لا يمكن العثور عليها مهما كان على الرغم من احتلال الصينيين "الاستغلالي والقمعي" لبلادهم. إذ لم يردّ كل من المسيحيون والبوذيون على القمع السياسي بالتفجيرات الإرهابية، يقول هاريس إنّ السبب يعود إلى أن ثمة ما يعزز ذلك في الإسلام. غير أن البحوث الدقيقة تدل على ارتباط التفجيرات الإنتحارية بالظروف السياسية، أكثر من ارتباطها بالدين. وعلى

الرغم من أن السؤال الذي يقتبسه هاريس من استطلاع بيو يربط التفجيرات الانتحارية بمسألة 'الدفاع عن الإسلام'، إلا أن بحث روبرت بيب الذي يتعلق بجميع الهجمات الانتحارية (وهي ٣١٥ حادثة) التي وقعت بين عام ١٩٨٠ و٢٠٠٣، سواء من قبل المسلمون أو غيرهم، يوضح أن معارضة الاحتلال الأجنبي كانت العامل الذي أدى إلى التفجيرات الانتحارية في خمس وتسعون بالمائة من الحالات (إسبوزيتو ومجاهد ٢٠٠٧، ٧٧). وإن الواقع السياسي الملموس هو السبب الرئيسي لهذه الظاهرة وليست المبادئ الدينية. وأنّ ثلاثة وأربعين بالمائة فقط من الذين قاموا بالتفجير الانتحاري خلال هذه الفترة المدة كانوا متدينين، وتمثل الغالبية منهم منظمات علمانية وماركسية. كتب بيب التالي الآتي:

تظهر التقارير أن هناك ارتباط ضعيف بين الإرهاب الانتحاري والتطرف الإسلامي، أو أي من الأديان الأخرى في العالم. في الحقيقة، إن المحرضين الرئيسيين على الاعتداءات الانتحارية هم 'نمور التاميل' في سيريلانكا، وهم جماعة ماركسية لينينية ينتمي أعضاوها إلى عائلات هندوسية إلا أنهم يعارضون الدين بشدّة. ارتكبت هذه المجموعة ست وسبعين حادثة من الحوادث الثلاثمائة وخمسة عشر، وهي اعتداءات انتحارية تفوق اعتداءات حماس. (بيب ٢٠٠٦، ٤).

تنتج هذه التفجيرات في الغالبية العظمى من الحالات عن تكتيكات المتفوقين بالأسلحة (عادة) الذين يعارضون وجود قوى احتلال متصوّر. وبدلاً من مجرد الكراهية الدينية، فإن منطق التفجير الانتحاري معبر عنه بشكل

أفضل ربما في حكمة شبير أخطار التي تقول أن "انعدام السلطة قد يؤدي إلى الفساد، تماماً كما تفعل السلطة" (اقتبس في شتاء ٢٠٠٧، ٣٨٢).

المسلمون يقومون بذلك وفقاً لإيمانهم:

يتابع هاريس حجته حول كره المسلمين للغرب 'وفقاً لإيمانهم' وفرض عقائد الدين الإسلامي لكراهية الغرب على المسلمين؛ ويقوم هنا بذكر هذه العقائد مثل الجهاد، والشهادة، الفردوس، والكفار. بالنسبة لهاريس (٢٠٠٤، ١٢٤)، فإن اجتماع هذه العقائد يجعل من التفجير الانتحاري ليس بعيداً عن كونه 'انحرافاً' عن الدين الإسلامي، بل إنه نتيجة منطقية حتمية له. لكن تجدر الاشارة إلى أن الاعتداءات الانتحارية بعيدة عن الممارسات الإسلامية، وليس هنالك أي مثال عن هجمات انتحارية بين المسلمين قبل القرن العشرين، والجرائم الانتحارية التي قام بها القتلة الإسماعيليون النزاريون أو الحشاشون في القرن الثاني عشر هي الاستثناء الوحيد بحسب علمي (انظر ب. لويس ٢٠٠٣).

يحتوي الفصل التمهيدي لكتاب 'نهاية الإيمان' (The End of Faith) على قسم عن التطرف الإسلامي، كتب فيه هاريس (٢٠٠٤، ٢٩) الآتي:

من المهم تحديد مدى كون المسلمين 'المتطرفين' متطرفون حقاً. إنهم متطرفون في إيمانهم، ومتطرفون في تمسكهم بكلمات القرآن والحديث (وهو الأدب الذي يروي أقوال وأفعال النبي) بحرفيتها.

ومن المثير للاهتمام ملاحظة أن هاريس يعرّف الدين الإسلامي باعتباره تطبيق حرفي غير معقّد، والتطرف هو ببساطة النتيجة المنطقية لهذا النهج، أي نهج اتباع النصوص المقدسة. يلمح في تعريفه إلى افتراض أن المتطرفين المسلمين ليسوا متطرفين بحسب الإسلام؛ فهم يطبقون الدين ببساطة كما هو في حقيقته. يفترض هاريس بعد ذلك أن أولئك الذين يدّعون اتّباع النصوص الدينية حرفياً هم في الواقع حرفيون، والأمر ليس كذلك في الحقيقة؛ المدعوون بالحرفيون اختاروا آيات معينة واتبعوها دون الأخرى، واتبعوا تفاسير معينة على حساب الاحتمالات الأخرى. إضافة إلى ذلك (وخلافاً لأطروحة هاريس)، إن الفهم الجوهري للتطورات التاريخية والسياسية والطائفية التي حدثت بين المسلمين خلال القرنين الماضيين، يدل على أن التطرف السياسي المعاصر في الإسلام (متمثلاً بالإرهاب الانتحاري) ينبع أولاً وقبل كل شيء من حركات إسلامية حديثة، ومن الظروف التاريخية والسياسية التي جعلتها ممكنة. يمكن نسبة الجذور اللاهوتية المتطرفة في الإسلام والجوانب الفكرية الجهادية وكره الأجانب، إلى أحمد ابن تيمية، (١٢٦٣-١٣٢٨م). فقد كان ابن تيمية معارضاً قوياً للصوفية وقد اشتهر بفتواه التي سمحت بمحاربة الحكّام المسلمين في حال فشلوا بالالتزام بالشريعة الإسلامية. إلا أن فكر ابن تيمية عن كره الأجانب ومظاهر الجهاد بقي بلا جدوى تقريباً في التقليد الفكري الإسلامي لحوالي خمسمائة عام، إلى أن أعاد الإصلاحي العربي محمد بن عبد الوهاب (١٧٩٢م) إحياءه. استولى أتباع محمد بن عبد الوهاب على الحجاز، أو المنطقة التي تضمّ مكة والمدينة عام ١٨٠٥. على حين أن مكة والمدينة هما أهم مواقع للحج في الإسلام، فقد ضمن الوهابيون (من خلال سيطرتهم عليهما)

وصول تفاسيرهم المحدودة للإسلام وجدلهم المعادي للصوفية إلى المسلمين في أنحاء العالم، وقاموا بعد ذلك بإحياء حركات النهضة في القرن التاسع عشر من أفريقيا إلى إلهند. وتجدر الإشارة إلى أن المسلمين الشيعة غالباً ما يكون لديهم اعتراض خاص على الوهابية، إذ إنّ اتباع محمد ابن عبد الوهاب "سلبوا مدينة كربلاء الشيعية وذبحوا سكانها عام ١٨٠٢ " (ديني ١٠٩٤، ٣٢٦).

إلى جانب اللاهوت الوهابي، شكلت إسلاموية القرن العشرين حركات متطرفة. يعرّف أوليفير روي (١٩٩٤، السابع) الإسلاموية باعتبارها تتألف من "مجموعات ناشطة، ترى أن الإسلام هو اديولوجيا سياسية بقدر ما هي دينية" يمكن ارجاع الجذور الإسلاموية إلى كتابات سيد قطب (١٩٦٦م) وأبو الأعلى المودودي (١٩٧٩م)، اللذان ساهما بصياغة المفهوم الحالي عن الدولة الإسلامية، والنشاط اللازم لتحقيق وجودها. وأسامة بن لادن هو مثال نموذجي في هذا الشأن، ذلك أنه ترعرع في المملكة العربية السعودية (حيث التفاسير الوهابية للإسلام هي العقيدة الرسمية في الدولة)، وتأثر لاحقاً بأيمن الظواهري الذي تأثر بدوره كقائد لجماعة من الإخوان المسلمين في مصر بكتابات سيد قطب.

يجب ملاحظة أن اللاهوت الوهابي والإديولوجيا الإسلاموية هما ظروف ضرورية لكن غير كافية لتشكيل الجماعات الجهادية المتطرفة. فالوهابية هي القاعدة اللاهوتية في المملكة السعودية لكن هناك عدد قليل من السعوديين يدعمون بفعالية الجماعات الإرهابية. كما أن هناك العديد من الإسلامويين الذين يدعمون الديمقراطية وحقوق الإنسان والأساليب السلمية.

وبمعنى آخر، إن نهج إعادة سبك الإسلام جذرياً كإديولوجية سياسية وليس كمسار روحي وشرعي هو خاصية الحركات المتطرفة، بما فيها القاعدة، والمهاجرون وحماس. ويؤثر هذا التحوّل على كيفية فهم الإسلام، والعناصر التي يتم التشديد عليها، وعلى نوعية الأفعال السياسية المشروعة، وبالتالي [فإن هذا التحوّل] هو إعادة صياغة جديدة للإسلام وفقاً للدولة الحديثة. تتناقض إعادة الصياغة هذه مع التقليد المتعدد الأعراف من مدّة ما قبل الحداثة. إضافة إلى أن الحركات السياسية الراديكالية لا تنشأ من الفراغ، وتتطلب ظروفاً مناسبة في البنية الاجتماعية لكي تزدهر. إن انهيار السلطة الدينية التقليدية، والتحديات الاقتصادية والظروف السياسية المرهقة التي نشأت بسبب استعمار جزء كبير من العالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ساهمت بتهيئة الظروف المناسبة بما يكفي لنشأة هذه الحركات (انظر روي ٢٠٠٤، ١٥٨-١٦٧). وإذا لم ندرك تأثير الضغوطات المؤخرة (والمنحرفة عادة) الصادرة عن اللاهوت والإديولوجيا السياسية الإسلامية، والأزمة التي خلّفها الاستعمار في السلطة الدينية والشرعية السياسية التي سمحت لها بالنمو، لم نتمكن من إدراك أن التطرف الإسلامي المعاصر هو استثنائي ومبتدع ضمن نموذج إسلامي أكبر، وعندها سنفترض بجهل أنه يستند بذلك إلى الإسلام أو القرآن بحدّ ذاته.

لم يفشل هاريس بفهم الظروف التاريخية والسياقات السياسية والتطورات المذهبية الكامنة وراء التطرف الإسلامي المعاصر فحسب، بل أنه استنتج زوراً أن المجاهدين المتطرفين يمثلون جوهر الإسلام التقليدي. وباعتباره جاهلاً

بالتاريخ الإسلامي، يبدو أنه غفل عن الدور التكويني الذي لعبته الصوفية في التقليد الإسلامي. وغالباً ما تعرف الصوفية بالزهد الإسلامي أو الروحانية الإسلامية، وقد اشتهرت بالشعر والموسيقى، وبتركيزها على الحب الروحي والتسامح، وكذلك باستكشافها إمكانيات تعدد معاني القرآن (هيك ٢٠٠٧). وعلى الرغم من كون الصوفية في صميم الدين الإسلامي وممارسته لمدّة طويلة من التاريخ الإسلامي، إلا أنّ هاريس لايتطرّق إليها إلا في حاشية من كتاب 'نهاية الإيمان' (End of Faith The). فيشير في هذه الحاشية وبشكل غير دقيق إلى أن الصوفية "قد اعتبرت عموماً شكلاً من أشكال البدعة في العالم الإسلامي". على الرغم من أن اعتراض بعض المسلمين على الصوفية باعتبارها بدعة هو واضح (وهذا يتّضح من خلال إعدام الشهداء الصوفيين الأسطوريين بأمر من المسلمين الأورثوذكس[١]) إلا أن غالبية المسلمين كانوا على ثقة بأن مبادئها تكمّل الإسلام الأرثوذكسي. وذلك حتى أواخر عام ١٧٠٠. ولن نبالغ إذا قلنا إنّ الإسلام الأرثوذكسي كان متلاحماً مع الممارسة الصوفية في الجزء الأكبر من تاريخه (شيميل ١٩٧٥؛ إرنيست ١٩٩٧). وقد

[١]. الأُرْثُوذُكْس هو ليس مجرد مذهب مسيحي بل مفهوم ينطلي على العديد من الديانات، وددت التحفظ على ترجمة المعنى حيث أن كلمة أورثوذكس شائعة الاستخدام في الكتب البحثية التي تتطرق إلى مواضيع دينية. الكلمة مشتقة في أصلها من اللغة اليونانية، الجزء الأول منها 'أرثوذ' يعني ("الصواب" أو "الصحيح" أو "القويم") وجزؤها الثاني من كلمة دوكسا (doxa) التي تعني ("الرأي" أو "الاعتقاد")، وتُستخدم بصفة عامة للإشارة إلى الالتزام بالأعراف المتفق عليها، ولاسيما في العقيدة الدينية. ويعني المفهوم الضيق للمصطلح "الالتزام بالعقيدة كما مثلتها المذاهب القديمة". وتخالف الأرثوذكسية الهرطقة أو البدع (أي التعاليم المختلفة). تستخدم الكلمة عادة في النصّ الإنكليزي للتعبير عن الإلتزام أو التشدّد الديني، ويقصد بها كصفة المتشددون أو الحنفيون، أو المحافظون. (المترجمة).

رحّبت المجتمعات الإسلامية في القرون الوسطى بالصوفية بشكل ملفت، وتبدو هذه الحقيقة جليّة من خلال رعاية الأنظمة الصوفية وكثرة تواجدها ما بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر (ديكسون ٢٠٠٨؛ تريمينغهام ١٩٧١). وقد كان لدى جميع الذكور البالغين تقريباً بعض الانتماء إلى النظام الصوفي في أجزاء معيّنة من العالم الإسلامي، مثل الشيشان في ما قبل الحداثة وكذلك أجزاء من أفريقيا. وبعد نجاح أبو حامد الغزالي (١٠٥٨-١١١١م) بالجمع بين الروحانية الصوفية والدين والشريعة السنيّة في القرن الحادي عشر (من خلال كتابه الشهير 'إحياء علوم الدين')، أصبحت الصوفية جزءاً لا يتجزّأ من التدين الإسلامي وذلك بطريقة تصاعدية. فقد قام الحكام المسلمون في القرون الوسطى (بمن فيهم الحكّام السلاجقة والأيوبيون والمماليك والعثمانيون) برعاية المؤسسات والمعلمين الصوفيين من خلال دعمهم قانونياً ومادياً (ديكسون ٢٠٠٨). وقد بنى السلاطين مساكن صوفية بجانب مدارس تعليم الدين، وعيّن الحكام المسلمون أحياناً المعلمين الصوفيين كوسطاء دبلوماسيين للتفاوض في العلاقات المعقّدة بين السلاطين والخلفاء، وبين الملوك المسلمين والمسيحيين. إضافة إلى أن السلاطين كثيراً ما كانوا هم أنفسهم من طلّاب الدين للمعلمين الصوفيين. وكان علماء الدين البارزين هم أيضاً طلّاباً للصوفيين، أو حتى أنهم كانوا صوفيين أصلا. وقد كتب كارل إرنست (١٩٩٧، الثالث عشر) الآتي:

"حتى القرن الثامن عشر، ولجزء كبير من الألفية السابقة، كان معظم علماء الدين المتميزين في مكّة والمدينة والمدن الكبرى في العالم الإسلامي، منخرطون في ما ندعوه اليوم بالصوفية".

فمثلاً، خلال حكم السلاجقة، كانت جامعات الشريعة الإسلامية ومعاهد الممارسة الصوفية عبارة عن شبكات دينية متداخلة؛ كان الطلّاب يتنقلون بحرية بين دراسات الشريعة المقدسة في الجامعة ودراسات المسار الروحي في المساكن الصوفية (صافي ٢٠٠٦، ٩٩). وكان الإسلام الأرثوذكسي الرسمي ذو طابع صوفي في معظم الفترات من تاريخه. وهذا لا يعني أن الصوفية لم تدخل في صراع مع السلطات في حينها. لكن كما بين أوميد صافي (٢٠٠٦، ١٥٨-٢٠٠)، لطالما كانت الصراعات بين الصوفيين والسلاطين سياسية وليست دينية. وفيما يتعلق بالشهيد الصوفي 'عين القضاة الهمداني' (١٠٩٧م، ١١٣١م)، لم تكن تهمة البدعة هي ما أدى إلى إعدامه، بل كان السبب معارضته للسلاجقة ونظام منح الأراضي الخاص بهم (إذ كان القادة السلاجقة يأخذون الأراضي من مالكيها ويمنحوها لقادة الجيش)، إضافة إلى انخراط الهمداني في معاداة الوزير. وعلى الرغم من ذلك، فإن صراع من هذا النوع هو نادر الحصول.

ولكن تمّ تهميش الصوفية جذرياً في الخطاب الإسلامي منذ نشأة الحركات الإصلاحية المعادية للصوفية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كالوهابية، وقد تعرضت التعاليم الصوفية ومعلميها إلى هجوم متواصل في

العديد من مناطق العالم الإسلامي (ديكسن ٢٠٠٨؛ سيرييه ١٩٩٩). يلاحظ إرنست (١٩٩٧، الثالث عشر) الآتي:

للمفارقة، نتيجة لنجاحات الحركات المتطرفة استراتيجياً في مناطق هامّة مثل شبه الجزيرة العربية، ووقوع الثروة النفطية الهائلة في يد النظام السعودي، تمّ تعليم العديد من المسلمين المعاصرين رواية عن التقليد الديني الإسلامي، وقد استبعدت الصوفية منها بصرامة.

يفترض هاريس أن هذه الرواية الإسلامية المعادية للصوفية هي صحيحة، لذا فقد فشل في تقديره لأهمية الصوفية في التقليد الإسلامي الكلاسيكي، كما فشل في تقدير العديد من الدلائل على ازدهار الصوفية وإعادة إحيائها اليوم في العالم الإسلامي (انظر فان برونيسن وهاول ٢٠٠٧). وكما يلاحظ إرنست (١٩٩٧، الثالث عشر)، استمرت الصوفية بالنبض في الحياة الدينية والاجتماعية في بلدان كالمغرب، والسنغال، ومصر، وباكستان، ونجد أن "تبجيل القديسيين الصوفيين في البلدان الإسلامية كافة من الصين إلى المغرب هو موضوع رئيسي". عندما يقلل هاريس من أهمية الصوفية تاريخياً من ناحية مكانتها المعيارية في الإسلام، سيتمكن عندها من شطب الصوفيين وتسامحهم وتقاليدهم الروحانية باعتبارهم غير مميزين 'وغير إسلاميين حقاً'، وبالتالي سيتمكن من تسليط الضوء على المتطرفين باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للإسلام.

القرآن يأمر «المسلمين» بهذه الكراهية:

يقول هاريس في حجته أن القرآن هو أساس السلوك السياسي العنيف لدى المسلمين، أو أنه على الأقل يحتوي على نصوص تبرر العنف أكثر من أي كتاب مقدسّ آخر. يكتب هاريس (٢٠٠٤، ٢٣٣) في نقاشه للتفجير الانتحاري الآتي:

"بالنسبة للبوذي إن تسويغ هذه الهمجية هو مهمة شاقة، لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للمسلم".

على الرغم من أن هذا يبدو معقولاً إذا استندنا إلى آيات قرآنية يمكن استخدامها لتسويغ العنف، إلا أن حجّة هاريس تنمّ عن جهله بكل من السياق التاريخي الذي نشأ فيه القرآن، ودور الشريعة الإسلامية في الحكم على تفاسير المسلمين للكتاب المقدس، وتنظيم الأفعال المحلّلة. يسير شيرمان جاكسون (٢٠٠٧، ٣٩٥) على خطى فريد دونر في إشارته إلى الظروف التاريخية البالغة الأهميّة من حيث تشكيل كل من التمثيل القرآني عن الحرب، ولاحقاً الفقه الإسلامي عن الصراعات المسلحة. كانت شبه الجزيرة العربية في القرن السابع منهمكة بحروب قبلية مستمرة؛ وكانت هذه 'الحالة الحربية' تعدّ أمراً طبيعياً (جاكسون ٢٠٠٧، ٣٩٦). في هذا السياق، إذ كانت القبائل تتنافس على السلطة، وواجه المجتمع الإسلامي المبكّر بانفصاله عن الأحلاف القبلية السابقة تهديداً شبه مستمر لوجوده. يقول جاكسون (٢٠٠٧، ٣٩٨):

... إن الأمر القرآني بالقتال كان مرتبطاً بوضوح بحاجة خاصة جداً للحفاظ على سلامة المجتمع الإسلامي في زمان ومكان كان القتال (أحياناً للوقاية، وأحياناً أخرى للدفاع) فيهما يُعدّ الطريقة الوحيدة للنجاة.

يشير جاكسون إلى أن العالم ككل في مدّة ما قبل الحداثة تميز بكونه في 'حالة حرب' مستمرة، وليست فقط شبه الجزيرة العربية في القرن السابع. وفي سياق الصراع الأبدي بين ومع الشعوب من مختلف الديانات والأعراق، عُدّ الجهاد وسيلة ضرورية للحفاظ على ميدان آمن من أجل ممارسة الإسلام.

في الواقع، إن ثنائية "دار الإسلام/ دار الحرب" التي اقتبسها علماء غربيين معينين مراراً وتكراراً كدليل على العداء الإسلامي المتأصل للغرب، كانت في الحقيقة توصيفاً للعالم الذي عاش فيه المسلمون أكثر بكثير من كونها وصفاً للدين الإسلامي بحدّ ذاته (جاكسون ٢٠٠٧، ٤٠١).

خلال مدّة القرون الوسطى، كان هناك عموما ميدانين للمسلمين، واحد محكوم من قبلهم، وآخر كانوا يقاتلون أعداءهم فيه. لم يكن هذا بسبب سعي المسلمين إلى الصراع، بل إن هذا الصراع كان واقعاً معاش، وكانت ممارسة الإسلام بحرية هي حكر على الأراضي الإسلامية. لكن يمارس المسلمون دينهم اليوم بحرية في معظم البلدان غير المسلمة، وقد استبدلت 'حالة الحرب' (ظاهرياً على الأقل) التي كانت في ما قبل الحداثة ب'حالة سلام'، ينظمها القانون الدولي وحمايته للسيادة القومية؛ لم تعد ثنائية "دار الإسلام/ دار الحرب" تنطبق على الإسلام كما كانت من قبل (جاكسون ٢٠٠٧، ٤٠٢-

٤٠٣). إذاً لا يجب اعتبار أن الآيات القرآنية عن القتال وحكم التقاليد الفقهية في القرون الوسطى عن القتال، (كما يلاحظ جاكسون) هما مجرد وصفة للمسلمين بل انعكاساً لحالة الصراع في العلاقات. وبأخذ أهمية السياق التاريخي فيما قبل الحداثة بالحسبان، يمكننا التباحث في بعض المقومات ذات الصلة في تقليد الفقه، وهو التقليد الذي قام هاريس بتجاهله عندما ادّعى أن القرآن يأمر بالكراهية.

لقد قام الفقه (وتعني الكلمة حرفياً الفهم) الإسلامي بتوجيه سلوك المسلمين منذ نشأته وتبويبه في القرون الثلاث الأولى من الإسلام (انظر حلّاق ٢٠٠٥). ونشأت أساليب الفقه من خلال المحاولات لفهم القرآن بطريقة شاملة ووفقاً للسياق، وذلك لضمان تطبيقه بشكل صحيح، أي لاتباع أوامر الله وتحريماته بدقّة. بالتأكيد (كما يلاحظ هاريس) يؤمن معظم المسلمين أن القرآن هو كلمة الله المكتوبة. وبالتالي فإن القرآن ليس مماثلاً للإنجيل المسيحي، بل للمسيح، باعتباره اللوغوس[1] أو الكلمة الإلهية. لكن إيمان

.[1] اللوغوس هي من أشد الكلمات أهمية وأكثرها غموضا في الفكرين الغربيين الديني والفلسفي، إذ تدل في سياقات شتى على مدلولات متعددة، كالخطاب، اللغة، العقل الكلي، كلمة الإله، من بين معان أخرى. يستهل يوحنا في الانجيل الرابع المنسوب إليه، بالحديث عن (الكلمة) : " في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، والله هو الكلمة، به كل شيء كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان". وجاء في خاتمة رسالته الأولى وفي الرؤيا المنسوبة إليه أيضاً أن هذا اللوغوس أو الكلمة، هو الذي كان قبل خلق الكون، كان عند الله، وهو الله، وهذا اللوغوس أو الكلمة، تجسد، أي اتخذ جسداً، وحلّ بين الناس، فكشف لهم حقيقة الخلاص وبث فيهم الحياة الخالدة، ممكنا لهم من أن يصيروا أبناء الله. وبالجملة : أنه يسوع المسيح. وهذا اللوغوس، عند القديس يوحنا، لا يماثل تماماً الحكمة في سفر الحكمة، ولا اللوغوس عند فيلون والأفلاطونية المحدثة، لأنه عند يوحنا هو الله نفسه، وليس قوة تابعة لله كما هي الحال عند فيلون. (المترجمة)

المسلمين أن سنّة القرآن موحى بها [أو منزلة] بأكملها لا يعني أن علماء الدين التقليديين قد قرأوا القرآن بحرفيته، أو من دون أن يأخذوا تعدد الاحتمالات الدلالية في القرآن بالاعتبار، أو كذلك من دون الاهتمام بالسياقات التاريخية التي اعتقدوا أن العديد من الآيات نزلت فيها. كما لم يفترض فقهاء المسلمين أنه من الممكن استخدام الآيات بمعزل عن القرآن ككل. وبمعنى أصحّ، عمل فقهاء الإسلام تقليدياً وفقاً للمبدأ [القائل] أنه لا يمكن معرفة الحكم الشرعي في قضية ما (كالحرب مثلاً) من دون أخذ جميع نصوص القرآن والأحاديث النبوية التي تنطلي على هذه القضية بالحسبان، كما لا يمكن فعل ذلك من دون فهم السياق التاريخي، والدلالات، والإشارات النحوية للآيات المعنية، ومن دون فهم علاقتها بمبادئ الشريعة الأساسية وأهدافها (لنقد تقليدي للنهج السلفي في الشريعة الإسلامية، انظر كيلير ٢٠٠٦).

لتوضيح بعض هذه المبادئ، سأقوم بالإشارة إلى فتوى الفقيه الشافعي الماليزي الشيخ محمد عفيف العقيتي التي صدرت موخراً ضدّ الإرهاب (٢٠٠٥)، أو ضدّ استهداف المدنيين. إذ في نقاشه لآيات القتال القرآنية، يشير العقيتي إلى أن أفظع الآيات القرآنية عن الحرب (الآية الخامسة من سورة التوبة) ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ نزلت للإشارة إلى واقعة تاريخية، وهي خرق المكيّين الذين عارضوا محمد لصلح الحديبية عام ٦٣٠م. ومع أخذ إشارة الآية إلى الواقعة التاريخية بالحسبان، كتب العقيتي الآتي:

"لا توجد أحكام شرعية أو بمعنى أصحّ، لا يمكن اشتقاق إشارات فعلية أو محددة [تحث على القتال] من الآية وحدها". وبما أن الآية [موجهة إلى واقعة] محددة تاريخياً في أصلها، إذاً لا يمكن اشتقاق أحكام [شرعية] عامة منها. إضافة إلى ذلك، يشير العقيتي (٢٠٠٥) إلى أن أحكام الفقه تقول أنه حتى لو لم تكن الآية الخامسة من سورة التوبة مقترنة بواقعة تاريخية، هي "من النوع العام وبالتالي ستحتاج إلى التخصيص من خلال دليل آخر". بمعنى آخر، باعتبارها بيان عام، [فإن الآية] ستتطلب إثباتاً عبر آيات إضافية وأخرى من القرآن، أو نصّ من الأحاديث لتصبح مطبقة كحكم [شرعي]. يدلّ هذا المثال على بعضٍ من التعقيدات الشرعية التي تنطلي على تطبيق آية قرآنية في التقليد الشرعي الإسلامي.

وفيما يتعلق بالتفجيرات الانتحارية تحديداً، يقول العقيتي (٢٠٠٥)إنّ الفقهاء أدانوها باعتبارها محرّمة قطعاً، وهي جريمة خطيرة، إذ إنّ التفجير الانتحاري ينتهك معايير الشرع الثلاثة المتفق عليها:

- لأنها تستهدف المدنيين .
- ولأنها عمل عسكري يحدث خارج حدود سلطة الدولة الشرعية.
- لأنها انتحارية، وهذا بحدّ ذاته محرّم.

ويقدّم العقيتي رواية عميقة عن طبيعة خرق هذه المعايير الثلاثة، مستخدماً في ذلك القرآن، والأحاديث، ومبادئ مدرسة الشريعة الشافعية. وقد يعترض البعض قائلين إنّه على الرغم من كون نخبة العلماء في الإسلام

يعملون ويحاولون باستمرار تفسير النصّوص المقدّسة بشكل شمولي ووفقاً للسياق التاريخي، إلا أن المسلمين العاديين لديهم القليل من المعرفة بهذه الأساليب التأويلية المتطورة، لذا فهم ببساطة يقومون بقراءة القرآن حرفياً. على النقيض من هذه الفكرة، توضح دراسة سابا محمود عن حركات الدعوة النسائية في القاهرة، مصر، توضح بشكل جيد كيف أن العامة (من غير الفقهاء) المشاركين بحركة التقوى أو الدعوة، فهموا وأضافوا مبادئ تفسير العلماء في صفوف القرآن المحلية الخاصة بهم، [كما توضح] أن طلاب هذه الصفوف أثبتوا أيضاً أنهم ملمّون بمبادئ الاستدلال الشرعي الإسلامي.

المثير للاهتمام أن هاريس (٢٠٠٤، ١٢٣) يعترف بأن الفقهاء المسلمين أدانوا التفجير الانتحاري باعتباره مخالف لمبادئ الإسلام، لكنه يقلّل من شأن هذه الإدانة من خلال سؤاله البياني "أين هم هؤلاء الفقهاء، بالمناسبة؟" ويكتب ليقول أن رأيهم هو رأي الأقلية. يجدر القول أن عدم معرفة هاريس بمكان هؤلاء العلماء لا يعني أنهم غير موجودين. إضافة إلى فتوى العقيتي المعروفة التي اقتبست أعلاه، أصدر مجلس الفقه في أميركا الشمالية عام ٢٠٠٥ فتوى تدين (إرهاب) التفجير الانتحاري، وتحرّم دعم المسلمين لجميع المتورطين فيه. وصدرت العديد من الفتاوى المماثلة والمتفاوتة بتفصيلها حول العالم، بما في ذلك المملكة العربية السعودية، ومصر، ولبنان، وانكلترا، واستراليا. اضافة الى إنّ هذه الآراء ليست بأي حال من الأحوال آراء الأقلية؛

يمكن القول إنهم يمثلون في الواقع رأي الأغلبية في التقليد الشرعي الإسلامي[1].

ولتوضيح مدى تحريم الإسلام لاستهداف المدنيين، فإنّ كل ما نحتاجه هو ملاحظة أن الجهاديين الملتزمين قد عارضوا ذلك بشدة. فقد عارض عبد الله عزام (١٩٤١م—١٩٨٩م) (رائد حركة الجهاد العربية في الحرب الأفغانية ضدّ السوفييت، والسلف الأول لحركة القاعدة الذي كان شعاره الدائم بخصوص غير المسلمين: "الجهاد والبندقية وحدها.. لا مفاوضات، ولا مؤتمرات، ولا محادثات" (سيلنتروب ٢٠٠٦)) عارض أسامة بن لادن من حيث استهداف المدنيين بشدّة، وقد أدى هذا الخلاف إلى انقسامهم، وربما حتى إلى اغتيال عزام الذي حدث بعد ذلك بفترة قصيرة. وبالتالي فإن رأي بن لادن حول تحليل استهداف المدنيين شرعياً كان مرفوضاً حتى بين الجهاديين المتطرفين مثل عزام. الجدير بالذكر أن عزاما (خلافاً لابن لادن) تلقى تعليمه في الشريعة الإسلامية، وحصل على دكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر في القاهرة عام ١٩٧٣، وقد رفض بشدّة السماح بتوجيه الأموال الجهادية نحو العمليات التي استهدفت المدنيين. حتى أنه أصدر فتوى تقول إنّ استخدام المال الخاص بالجهاد للتدريب على الأساليب الإرهابية هو مخالف للشرع

---

[1] انظر "المسلمون يدينون اعتداءات الارهابيين" (Muslims Condemn Terrorist Attacks) (تشرين الثاني ٢، ٢٠٠٦). يوجد على موقع http://www.muhajabah.com/othercondemn.php، سلسلة من الفتاوى التي كتبها علماء وفقهاء مسلمون يدينون الهجمات الإرهابية، ومختلف المقالات الأخرى للمؤلفين المسلمين، سواء من العامة أو غيرهم عن هذا الموضوع.

الإسلامي، إذ يجب على المسلمين تفادي استهداف [أشخاص من] غير المقاتلين (غوناراتنا ٢٠٠٢، ٢٢).

الخلاصة:

إن وصف هاريس للإسلام على أنه دين الموت وللمسلمين على أنهم مضطربون اجتماعياً يدل على أنه يعاني من عدم الاطلاع العميق على تقاليد ومعتقدات وثقافة أتباع الإسلام. وافتراض هاريس أن الحرفيين [أي الذين يطبقون القرآن حرفياً] والمجاهدين المتطرفين يمثلون الجوهر الإسلامي ينمّ عن جهله بثراء وتعقيد الشريعة الإسلامية وروحانيتها، إضافة إلى جهله بمعتقدات وأسلوب حياة الغالبية العظمى من المسلمين. ومن خلال فشله بالاعتراف ب:

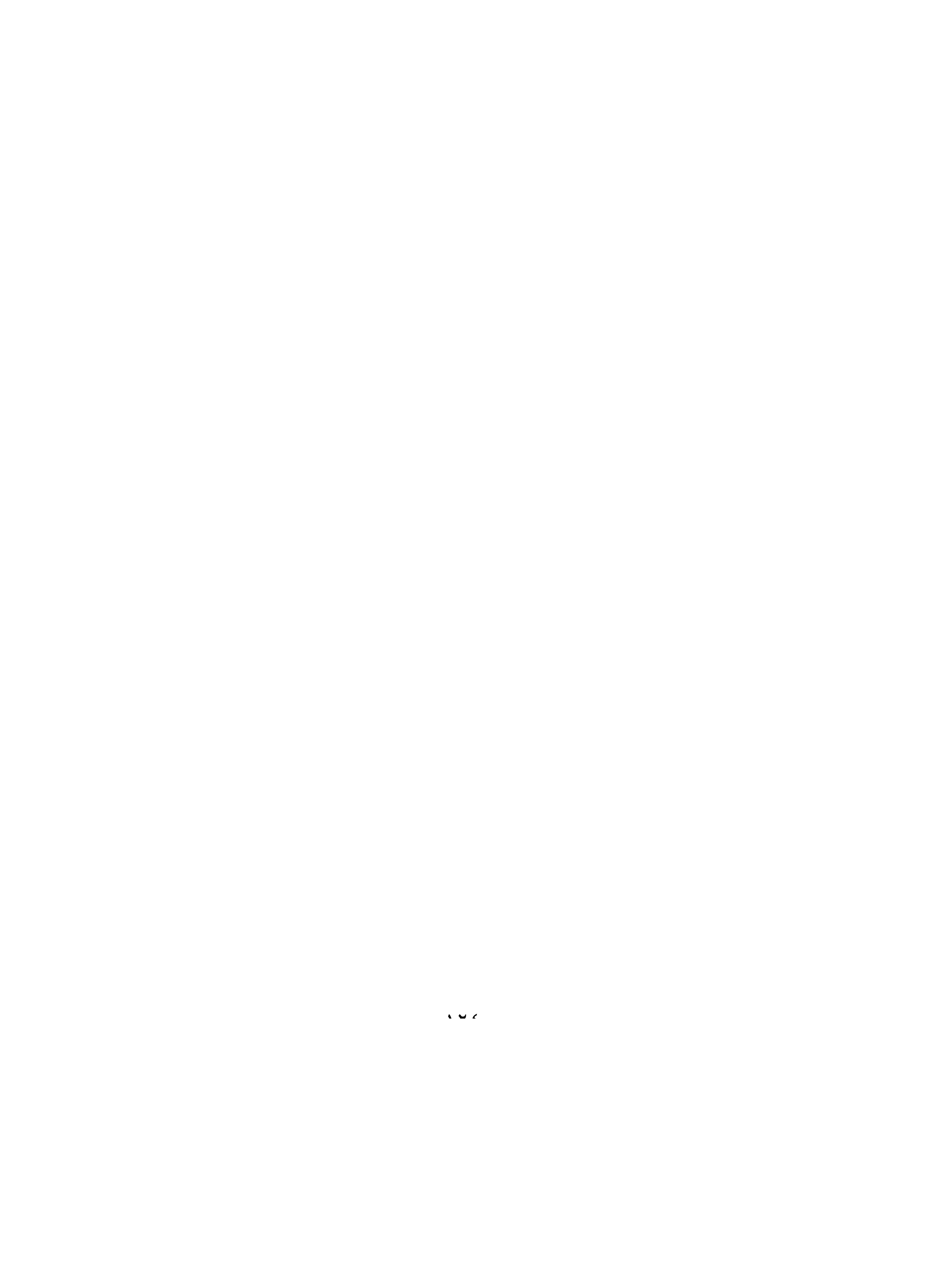
- السياق التاريخي الذي نزلت فيه الآيات القرآنية التي تتعلق بالحرب.
- طبيعة الشريعة الإسلامية ودورها التنظيمي في تفسير القرآن.
- الدور التكويني الذي لعبته الروحانية الصوفية في الإسلام، وحضورها الشائع في العالم الإسلامي.
- التطور السياسي والمذهبي في التاريخ الإسلامي الحديث وأهميته في تشكيل الاديولوجيا المتطرفة.

[من خلال فشله بالاعتراف بهذه النقاط] يتمكن هاريس من الوصول إلى نتيجة مفادها أن الإسلام متوافق مع الإرهاب الانتحاري الناتج عن اليأس

السياسي. على حين أن ما كتبه هاريس قد يكون تحليل دقيق حول بعض الفرق المضطربة في التقليد الإسلامي، إلا أنه يخلط بين الاضطراب والظاهرة بحدّ ذاتها عندما يخلط بين أكثر من يمثلون الإسلام تطرفاً والتقليد الديني بمجمله. للأسف، فإن استنتاج هاريس أن أفضل من يمثل الدين هم المتعصبون الحرفيون والمتطرفون، يؤدي به إلى تهميش وإقصاء الغالبية العظمى من المعتقدات والممارسات الإسلامية من روايته عن الإسلام بأكملها. ومن خلال جمعه لآيات قرآنية وتجريدها من سياقاتها، وعناصر ذات آراء سياسية من الإسلام المتطرف، وعقائد عن الغزو من القرون الوسطى، ونتائج سؤال إحصائية واحدة عن التفجير الانتحاري من عام ٢٠٠٢، يقوم هاريس بتصويرهم على أنهم الممثلون الأدقّ والأشمل والأكثر حسماً للتقليد الإسلامي ككل. إن رأيه أن الإسلام هو "دين الموت" يفوق بعض الشيء الأشباح والشياطين التي تصنعها إضاءة المسرح في العروض المسرحية الفانتازية الفرنسية من القرن الثامن عشر (أي خيال فجّ يتلاعب بمخاوف وسذاجة البشر، ويستند إلى الظاهر عوضاً عن استناده إلى الواقع).

الجزء الثاني

العلم والإلحاد الجديد



ما الذي قدّمه الإلحاد للعلم حتى الآن؟

ستيف فولر

مالجديد بالإلحاد؟ دوره المعرفي الحديث

ما الذي قدّمه الإلحاد للعلم حتى الآن ؟ في النهاية، إنّ الاعتراف بأن الدوغمائية الدينية لطالما أعاقت مسيرة التطور العلمي هو أمر، والجدل بأن الإلحاد قام في الواقع بتطوير العلم هو أمر مختلف تماماً، هذا التمييز مهم. يمضي ريتشارد داوكنز (البروفسور الأساسي في فهم العلم العام بجامعة أوكسفورد) تقاعده بقيادة مؤسسة تحمل اسمه وتهدف لأن تكون التوأم الشرير لمؤسسة جون تيمبلتون. فبينما يقوم تمبلتون بدعم مشاريع تهدف إلى بناء إجماع روحي بين العلماء والمؤمنين بالدين، يدعم داوكنز نشاطات تهدف إلى تصعيد الاختلاف بين المجموعتين. في هذا الإلحاد الإنجيلي وجد داوكنز العديد من الزملاء ضمن قائمة حديثة للكتب الواقعية الأفضل مبيعاً. من بينهم الصحفي كريستوفر هيتشنز والفيلسوف دانييل دينيت وعالم الأعصاب سام هاريس. وقد امتدت قناعتهم بالإلحاد إلى حدّ القول (وهم جادون) بأنّ التعاليم الدينية تعمل على إلغاء العقل، لذا يجب أن تبقى حكراً على السلطات العلمانية المؤهلة.

من المؤكدّ أنّ التصريح عن الإلحاد علناً لم يكن منذ نشأته رائجاً بين العلماء كما هو اليوم. يوضح اقتراع حديث لأعضاء الأكاديمية الوطنية للعلوم

في أميركا أنّ نسبة ٨٥ بالمئة منهم لا يؤمنون بوجود الله. لكن مجدداً، إنّ إنكار العلماء لوجود الله هو أمر، وتطوير الملحدين للعلم هو أمر مختلف تماماً. من الممكن أيضاً أن يكون ٨٥ بالمئة من أعضاء الأكاديمية للعلوم من الذكور أو أعضاء بالحزب الديمقرطي. إذاً سنعيد طرح السؤال: ما الذي قدّمه الإلحاد للعلم حتى الآن؟ إضافة إلى ذلك، ونظراً إلى التاريخ المؤسساتي المسيحي، من الصعب معرفة مالذي نجنيه من نتائج الاقتراعات.

في النهاية هناك أشخاص وصموا بالإلحاد على الرغم من إيمانهم العميق والقوي، وذلك لمجرد رفضهم التصريح بالعقيدة واحترام السلطات الكنسية و/أو إطلاق الأحكام على معتقد الآخرون. وقد تمّ التطرق إلى هكذا أشخاص مراراً وتكراراً في تاريخ العلم. أدّت هذه الحقيقة المحرجة إلى محاولات لانهائية من قبل فلاسفة العلم للاحتجاج على (ما لم نقل تقويض) هذا الأثر اللاهوتي الدائم إذ إنه يؤدي إلى التصرّف بغرابة أو إلى رجعية مؤسفة يمكن أيضاً استخدامها بسهولة لتفسير سلوك أحد العلماء الغريب والغير المقبول. في الماضي كان مايكل روس (١٩٩٩) أحد زعماء هذا النمط من الدفاعيات العلميّة.

قمت إلى الآن بتفسير سؤالي الافتتاحي: "مالذي قدّمه الإلحاد للعلم حتى الآن؟" وسوف يكون المحور الأساسي في ما تبقّى من هذا الفصل. بكل الأحوال، من الأفضل بالنسبة للأميركيين أن يتّجه تركيزهم على ما قدّمه الإلحاد للعلم حتى الآن. لدى هذه الصيغة وقع خاص في الولايات المتّحدة، إذ كان الاعتراض القانوني على الدين هو اعتراضاً أخلاقياً وليس علميّاً،

وذلك حتى وقت قريب جداً. هناك، استمر لقب 'ملحد' بإثارة الامتعاض وعدم الثقة بشكل شائع، إذ اقترن الإلحاد تقليدياً بالتحرّر المتطرف، الذي يبدو بالنسبة للمعارضين 'انحلالاً أخلاقياً'. وقد اقترنت نسخة رفيعة المستوى ثقافياً من هذا التحرّر بالفيلسوف البريطاني العظيم برتراند راسيل، الذي وقّع العديد من العقود الكتابية، والمهام التعليمية، والجلسات الحوارية في الولايات المتحدة لتأمين نفقات معيشته. وعلى الرغم من أنّ راسيل كان واحداً من أكثر الناس ثقافة في عصره، إلاّ أنّ اعتراضه على المنظمات الدينية كان بسبب كبتها غير المنطقي لما يعدّه تعبيراً شخصيًا غير مؤذٍ، مثل اتفاق شخصين بالغين على ممارسة الجنس خارج إطار الزواج. لكن بالنسبة لموضوع الوجود الإلهي، ثابر راسيل (١٩٥٧) على كونه لاأدريّ.

لكن كانت مادلين موراي أوهير أكثر شهرة وتأثيراً بكثير من راسيل على الأقل من الناحية القانونية، فقد تمكّنت في خضم حياتها المضطربة من توسيع نطاق الحماية الدستورية للحريّات المدنية من خلال فصل الولاية عن مهمة التطور الأخلاقي. كانت نهاية الصلوات اليومية الإلزامية في المدارس الحكومية في الستينات من إنجازات أوهير التقدميّة. ووفقاً للرواية التي وردت في مجلة لايف (Life) عام ١٩٦٤، كان هذا الإنجاز كفيلاً بأن يجعلها 'أكثر امرأة مكروهة في أميركا'. ترأست أوهير منظمة الملحدين الأمريكيين من عام ١٩٦٣ وحتى ١٩٩٥، كما تزامنت [مدة رآستها] مع العديد من التحديات القضائية 'للخلقويين' المتدينين اعتراضاً على تعليم التطور حصرياً في المدارس الثانوية العامة. إلا أن أوهير لم تبرز بشكل جيد في ذلك الجدل. وقد هُزم

الخلقويون عادة لأسباب بسيطة وهي أن الإنجيل ليس نصّاً علمياً بحدّ ذاته، مما أدى إلى تخفيف حكم القاضي في مسألة التعامل مع العلم وفقاً للعقلية التي تتبع الإنجيل.

لم يصبح الإلحاد مشهوراً في الجدليات القانونية حول العلم إلا عندما بدا من الواضح أن عدداً كبيراً من الخلقويين أصبحوا علماء محترمين، أو على الأقل من حاملي الشهادات العلمية المحترمة. في تلك المرحلة، بدأ الإلحاد يتّخذ شكله الحالي، الذي عرف بالإلحاد الجديد بالنسبة للأصدقاء والأعداء على حدّ سواء. ومنذ آواخر الثمانينات من القرن العشرين، استهدف الملحدون الجدد منظمات الخلقويين الودودة التي كتب أشخاص من ذوي المؤهلات العلمية منشوراتها وحتى كتبها الدراسية من دون إشارتهم إلى الإنجيل أو حتى إلى الله. وفي هذا السياق تزايد استخدام مصطلح 'التصميم الذكي'. إلا أن الاعتراضات على التطوّر (وتحديداً الصيغة الداروينية) استمرت وتعزّزت من خلال القراءات الدقيقة لمطبوعات تقنية ذات صلة [بالموضوع].

وبمعنى أصحّ، اكتشف هؤلاء 'الخلقويون الجدد' أن الإيمان بأرض قديمة الوجود (أي ٤ ونصف مليار عام حتى هذه اللحظة) أقوى بكثير من الاستدلال التجريبي المنطقي المستمدّ من معدل اضمحلال الذرات في الصخور القديمة، الذي حدث وأن دَحَض الروايات المستمدّة من تأريخ الإنجيل عن ' الأرض الحديثة'. بل إنّ الاعتقاد أنّ الأرض قديمة جداً هو شرط تصوّري في نظرية التطوّر الخاصة بداروين، فهو يفسّر التغيير العضوي من خلال التنوع العشوائي والانتقاء الطبيعي الأكثر ذكاءً. وبحسب وجهة

النظر الداروينية، كلما كان عمر الأرض أكبر كان أفضل، إذ إنّ هذا الوقت يسمح للعمليات العشوائية القائمة على الصُدف بأن تحدث في الطبيعة.

وهكذا، وجد الخلقيون الجدد ترتيباً لخطواتهم العلمية وهو الطعن في الأساليب المستخدمة لتسويغ أنّ الأرض موجودة منذ مدة طويلة. قد يتطلب الأمر مهاجمة التقنيات الإشعاعية المستخدمة لتحديد عمر الصخور، والمحاكاة الحاسوبية المستخدمة لعرض تاريخ الأرض الطبيعي، أو حتى أسس الافتراضات الكونية التي تؤدي في المقام الأول إلى التوقع بأنّ الأرض قديمة جداً. من حيث المبدأ، كلما قل عدد الأصفار من عمر الأرض بدت الداروينية وكأنها أعجوبة دجال بنسخة علمانية، حيث يصبح من الصعب تصديق مسألة أن 'الطفرات المفيدة' (التي تزدهر على الرغم من التغيير الكبير في التركيب الوراثي) هي نتيجة الصدفة. ولعله ليس من قبيل المصادفة في عام ١٩٤٠ (تماماً عندما تدافعت عدّة أفكار من نظرية التطور وعلم الوراثة التجريبي لتصبح ما نعرفه اليوم باسم البحث البيولوجي النموذجي) أن يقوم العالم الوراثي المتمرد ريتشارد غولدشميت بإعادة تسمية هذه الطفرات وفقاً للغة الدين القديمة التي تتحدث عن الولادات العجائبية، إذ دعاها 'الوحوش المتأملة'، وهي عبارة ردّدها لاحقاً كارل بوبر في روايته 'التطوّرية' الشخصية حول تطوّر المعرفة البشرية، كما ترددت في رواية دونا هاراوي (١٩٩٠) عن نشأة الإنسان الآلي كهجين ثقافي شوّش من قبل على الفروقات المنيعة بين البشري وغير البشري.

على الرغم من الاعتراف بنجاح الملحدين الجدد بتحويل اهتمام العالم بالإلحاد من الاتجاه الأخلاقي إلى المعرفي، إلا أنّ تبني الإلحاد كوجهة نظر إيجابية ليس شائعاً كما يعتقد المدافعين عنه أو معارضيه على حد سواء، في الواقع لم يكن كذلك منذ نشأته. وبطبيعة الحال، يمكن تفهم رغبة الملحدين الجدد بأنّ يعتقد الناس أمثالهم أنهم قوة رئيسة في الحياة الفكرية. إلا أنّ سبب رغبة المؤمنين باتباع خطاهم هو أقل وضوحاً بكثير. لعلّ هذا سخاء مفرط نابع من رغبة المؤمنين (ولاسيما التوحيديين) بالمبالغة بتقدير الوجود الإلحادي تاريخياً. ولعلّ المؤمنين لا يرغبون بالتقليل من شأن قوّة معارضيهم. هذا على الأقل ما يفسر استخدامهم لمصطلح 'ملحد' ليطلقوه على الأشخاص الذين ليسوا سوى متدينين متمردين قاموا بتحدي السلطة الكنسية علناً.

يوجد مثال واضح عن هذا في كتاب أليستر ماغراث الشهير 'ظلام الإلحاد' (The Twilight of Atheism) (٢٠٠٤)،إذْ يضع الكتاب ربوبيين مثل توماس باين، وإنسانيين مثل لودفيغ فيورباخ في صفوف الملحدين. وتأكيداً على ذلك، فإنّ تعريف ماغراث الشامل للإلحاد ذي خاصية تضع على الفور أرضية مشتركة بينه وبين كريستوفر هيتشنز (٢٠٠٧م) الذي حرص على وضع أمثال باين وفيورباخ في صف الملحدين عندما واجه نقصاً في السوابق الفكرية الأصيلة. مع ذلك، فإنّ هذه المقاربة المثيرة للسخرية بالمصالح تخفي ما هو على المحكّ حقاً بين المؤمنين والملحدين، أي مكانة الكنيسة كمصدر للسلطة الدينية. وبمعنى أوضح، هل يجب السماح لأي

مؤسسة كانت بالتحكم بعلاقة انسان ما مع مصدر وجوده المطلق؟ هذا هو السؤال الذي يفصل مؤرخ كنسي مثل ماغراث عن ليبرالي مدني مثل هيتشينز. الأمر لا يتعلق بالإيمان بالله (ناهيك عن حقيقة ذلك الإيمان) بل إنه يتعلق بمدى صحة هذا الإيمان.

قمت بتسليط الضوء على هذه النقطة لأنّ السبب في نهضة الإلحاد التي حدثت موخراً هو علاقة المسيحية الإشكالية مع التنوير. ما تزال فئة معروفة من التاريخ الفكري الغربي تعرّف 'العلمنة' بالتحوّل الذي غالباً ما يتمّ تقديمه باعتباره انتقال جذري من الدين إلى العلم (أو من الخرافة إلى العقل) على أنّ العلم بمثابة محكمة استئناف معرفية في المجتمع. يفترض أنّ هذا التحوّل بدأ خلال العصر الذي دعي بعصر 'التنوير' وفقاً لكانط حوالي عام ١٦٥٠م-١٨٠٠م. لكن من منظور سوسيولوجي، فإن! 'العلمنة' تشير ببساطة إلى الفصل المؤسساتي بين الدولة والدين، إذْ يصبح الحاكمون الأرضيون مسؤولون بشكل رئيسي عن المحكومين، وليسوا مسؤولين عن الحكّام ذوي المراتب الأعلى الذين كانوا مفوضين بالتحدّث نيابة عن الله. من الصعب المبالغة بتقدير أهمية هذا التحوّل العكسي في السلطة، ولاسيما من ناحية تمكين الديمقراطية بشكل أكبر في الحياة العامة، وعلى الأخصّ التحوّل من نظام الحكم الملكي إلى البرلماني (شنيويند ١٩٨٤). أنا اعتمد التعريف السوسيولوجي للعلمنة إذْ إنّه التوصيف الأفضل لعلاقة التنوير بالمسيحية المنظمة، التنوير الذي كان مناهضاً للكنيسة وليس لله، وهذا بدوره يجعل من محاولة الملحدين توظيف التنوير لصالحهم أمراً جدلي.

وفي الوقت نفسه، يجدر التأكيد على أن حرمان كنيسة تتواصل مع الله من الخصائص المعرفية والسياسية، ليس بأي حال من الأحوال إنكاراً لأهمية الدين في الحياة العامة. بل على العكس من ذلك، إنّ الفصل بين الكنيسة والدولة فتح الباب للعامة ومنحهم فرصاً أكبر للتعبير الديني، إذ إنّ الطرق البديلة المؤدية إلى الله تضمّنت وسائل مختلفة لتنظيم المجتمع المدني. هكذا كانت الحال عندما تمّت صياغة الدستور الأميركي ليدعم التبشير بالإنجيل والهداية، ولكن مع تفهم أنه نشاط تسويقي مرخّص من قبل الدولة، وتمّ اختصاره في وضع قانوني غير ربحي لا تزال تتمتع به الكنائس. في هذا الصدد، فإن نهج الاختيار العقلاني للدين الذي تمّ دعمه في [نظرية] ستارك وبينبريدج [الدينية] (١٩٨٧) يحافظ تماماً على مزيج الشعور الديني والتجاري الذي هدفت العلمنة لتعزيزه باعتباره التقارب النهائي بين (وفقاً لمصطلح ماكس ويبر الشهير) 'الأخلاق البروتستانتية' و'الروح الرأسمالية'.

وبصراحة، في البيئة العلمانية، يتحوّل ميزان القوى في سوق المنتجات الدينية من المنتج إلى المستهلك. وبالتالي، يجب على مروجي الدين (الإنجيليين) توجيه مطالب مباشرة لصالح المعتنقين المحتملين [للدين]، وقد يتضمن ذلك خلق الإحساس بالحاجة الملحة في اتخاذ قرار ما بشأن معتقد ديني معين. وفي ظل هذه الظروف، يبدو المروجين للدين (وما يروجون له) شبيهين بالمعتنقين المستقبليين ولديهم مطالبهم نفسها. ظهر التحوّل في ميزان القوى نحو المستهلك للمنتجات الدينية في القرن التاسع عشر مع التمييز بين الكنائس 'الشديدة' و'القليلة' البروتستانتية، وقد وكان الهدف من هذا التمييز

هو التباين بين نمط كنيسة انكلترا، التي يلقي رجال الدين فيها كلماتهم على منبر أعلى المؤمنين، ونمط الكنائس الغير المعترف بها التي يتحدث رجال الدين فيها تقريباً من نفس خانة ومستوى المؤمنين.

ومن هذا المنطلق، فإن العلمنة هي مجرد تطهير (وليست إفساداً) للحياة الدينية، وتجرّداً من التشكيلات الاجتماعية المتداخلة وطرق الفكر التي تمنع المواجهة المباشرة مع المبجّل. على الرغم من أن الإنجيليين اشتهروا دائماً بكونهم 'مخادعين محترفين'، إلا أنهم شدّدوا على أننا نتواجه مع الله في حياتنا يومياً من خلال كوننا على حقيقتنا. لذا يجب عدُّ أن هذه 'الصحوة المسيحية العظيمة' التي عبرت الأطلسي وتزامنت مع التنوير، هي محاولة بديلة لإحياء الثورة في الروح البشرية، تلك الثورة التي بدأها الإصلاح البروتستانتي. كانت الشخصية القيادية هنا هي جوزيف بريستلي (الواعظ التوحيدي، وعالم الكيمياء التجريبية، ومستشار الآباء المؤسسين للولايات المتحدة[١]) الذي تواجد ببساطة في كلا الاتجاهين؛ فقد فكّك وندّد بالتظاهرات المسيحية التاريخية لمواجهة الله بشكل أنقى، الأمر الذي أصبح ممكناً بفضل نيوتن، وقد كان السر المقدس بالنسبة له هو التجربة العلمية (س. جونسن ٢٠٠٨).

---

[١] الأباء المؤسسين للولايات المتحدة (Founding Fathers of the United States). هم أشخاص من المستعمرات البريطانية الثلاثة عشر في أميركا الشمالية. قادوا الثورة الأميركية ضدّ الامبراطورية البريطانية وأسسوا الولايات المتحدة الأميركية. وهم موقّعي إعلان الاستقلال الأميركي أو الذين حضروا الاجتماع الدستوري.

الجدير بالذكر أنّ التنوير قدّم لنا المصطلح العام 'التوحيد' للتعبير عن سلالة الكتب المقدسة في اليهودية والمسيحية والإسلام (ماسوزاوا ٢٠٠٦، ٤٩-٥١). تكمن قوة هذا المصطلح بتركيزه على طبيعة الامتياز الذي يتمتع به البشر في الخلق بحكم كونهم على صورة الله ومثاله. (دعونا نضع جانباً ولصالح نقاشنا الفهم التنصيري للإسلام الذي تنطلي عليه هذه الخطوة، إذ إنّ القرآن يميل إلى تصوير البشر ومحمد على وجه التحديد باعتبارهم وسائل موكلة إلهياً أكثر من كونهم وكلاء مستقلين). تمّ تقديم البراعة العقلية [أو المنطقية] باعتبارها النسخة العلمانية عن الكلمة الإلهية. بدأت جينولوجيا أحداث التحوّل هذه في القرن الرابع عشر من خلال تحليل جون دوس سكوتس لانفصال (أو كما يقول فيورباخ 'انسلاخ') السمات الإلهية عن أصلها الإلهي، إذْ تصبح 'القوة' التي تشير إليها 'المقدرة' الإلهية هي القوة نفسها التي يمتلكها البشر بصيغة مصغرة ولكن من الممكن تصويبها (براغ ٢٠٠٧).

لاحقاً أدت هذه القراءة الحرفية البديلة للبشر باعتبارهم مخلوقات على صورة الله إلى تفسير قانون الطبيعة وفقاً للشريعة البشرية الرسمية والصريحة والإلزامية. على حين خلق هذا المفهوم توقعات شاملة فيما يتعلق بتوازن تنظيم كل من الطبيعة والمجتمع، إلا أنه ألقى شكوكاً متزايدة حول صحة الادعاءات عن تدخل الله العجائبي في الماضي [الأمر الذي] كان أساساً فريداً في المعرفة الدينية (ووتون ١٩٨٨). تجدر الملاحظة أن توماس هوبز قد يكون مثالاً عن هذا التطوّر، فقد اتّبع [أسلوب] معلمه فرانسيس بيكون في الاعتقاد بأن الابتعاد عن الكنيسة الخرافية [والاتجاه] نحو الدولة العلمية كان مجرّد

امتداد للإصلاح المسيحي. وبما أن التنوير استمر حتى القرن التاسع عشر، اكتسبت مصطلحات لاهوتية أخرى معانٍ علمانية، إذ تحولّت كلمة 'ضمير' إلى 'وعي'، و[كلمة] 'روح' إلى 'عقل' إلى آخره. وهناك طريقة جيدة لتقييم سهولة هذا التحوّل ألا وهي مراقبة مختلف الأحكام والأعذار التي قدّمها المترجمون إزاء عرضهم لكلمات مثل 'شبح' (Geist) و'روح' (l'esprit) عند مؤلفين مثل هيغل وكومت: هل كانوا مؤمنين بالله أم لم يكونوا؟

الإلحاد الجديد كلاهوت جديد:

إذا كان الإلحاد يتجاوز إنكار السلطات الدينية المحض، لاكتساب حقه الرأسمالي باعتباره معتقد ايجابي يدعى الإلحاد، اذاً لعله أكثر من مجرد موقف يكبح جميع الافتراضات الميتافيزيقية الرئيسة للأديان التوحيدية (بما فيها الأخروية، ومبدأ الخلاص، والعدالة الإلهية) ومؤسساتها أحياناً، كما في دين كومت الوضعي فيما بعد الكاثوليكية. لربما كان هيغل وكومت ملحدين [أي أنهم لا يؤمنون بالله] إلا أنهم لم يكونوا ملحدين [أي أنهم لا يعدّون أن الإلحاد هو مذهب]. ويمكن أن ينطلي ذلك على معظم الأشخاص من عصر الحداثة والذين تم تصنيفهم ب'المفكرين الأحرار' منذ القرن التاسع عشر (روبرتسن ١٩٢٩)، كما ينطبق ذلك بشكل واضح على علمانيي الوقت الحالي المتعالين والمفلسين والذين يدعون أنفسهم ب'الإنسانيين'، وهم في الحقيقة امتداد لتلك الفترة التي تتراوح بين عام ١٨٧٠ إلى ١٩٣٠، إذْ كان تصوير 'التطور' على أنه احراز تطور عضوي في البشر أولاً ما يزال ثقافة علمية. على العكس من ذلك، لقد تخلى الملحدون [الذين يتعاملون مع الإلحاد كمذهب] عن اللعبة اللاهوتية

بشكل تام؛ فهم لن يستمروا بقطاف القمح المنطقي مما تبقى في غربال الخرافات الدينية.

لقد سبق أن اكتشف المؤرخون ذلك. فقد تمّ التطرق عادة إلى الرفض المدروس للمجاهرة بالإيمان أو الانخراط في الطقوس الدينية كدليل على إلحاد أحدهم [المذهبي]، وقد لوحظ هذا الأمر منذ مدّة طويلة لدى الوثنيين ولدى حتى اليهود الذين كانوا يعيشون في الأراضي المسيحية والإسلامية (هيشت ٢٠٠٣، ٢٧٩–٢٨٢). في تلك المدّة كان الملحدون يمضون حياتهم بهدوء وسلام لكن من دون الاعتراض على معتقدات الآخرين، إذْ إنّ الملحدين لم يتّخذوا قراراً بعد بشأن معتقداتهم.. إنْ كان الله غير موجود عن ماذا إذاً سيجادلون؟ هذا هو المعيار الذي يفصل بين الملحدين والهراطقة الذين انخرطوا بدينهم إلى درجة أنهم خاطروا بحياتهم في سبيل معارضه سلطاته (ايفانز ٢٠٠٣). من المعروف أن المؤرخ الاجتماعي الفرنسي لوسيان فيفري (١٩٨٢) تساءل عما إذا كان من الممكن لأي كان أنْ يكون ملحداً [أي كمذهب] في عصر النهضة، نظراً إلى تفوّق استخدام اصطلاح 'اللادينية' الجدلي للإساءة إلى المسيحيين الهراطقة، إذْ إنّ المهرطق الحقيقي يفضل الموت في سبيل معتقداته على أن يقترن بأولئك الذين قادتهم لا مبالاتهم بالأرثوذكسية إلى انتهاك حرمتها من دون قصد. وبطبيعة الحال، فإنّ أي توصيف فعلي للإلحاد يثير مشكلة للملحدين الجدد اليوم، لأنهم في صراع واضح (أو لعلهم يصعّدون الصراع) مع المؤمنين بالدين ولاسيما الموحّدين. إذاً ما هو مصدر عدوانيتهم تلك إن لم يكونوا هراطقة؟ في هذه الحالة لعل

أمثال هيتشينز وداوكنز ودينيت هم ليسوا سوى نسخ منفعلة وهابطة من هيغل وكومت، الملحدون الحقيقيون الذين أعادوا صياغة اللاهوت لغايات علمية كل على طريقته الخاصة. يمكن أن ينطبق هذا التفسير المبدئي على داوكنز على الأقل، لاسيما إذا ما التزمنا بالنسخة الحديثة عن نظرية التطور التي دافع عنها بعيداً عن أي مهاترات معادِية للاهوت. وفي هذا السياق قام العديد من نظرائه البيولوجيين بانتقاده بسبب رأيه المتعلق 'بالتكيّف' الأقصى، وهو الرأي القائل أنّ معظم السمات المتعلقة بالتطور العضوي (ما لم نقل جميعها) يتمّ انتقاءها بشكل طبيعي [أي عملية الانتقاء الطبيعي] (انظر الفصل السادس، سيجيرسترال ٢٠٠٠).

ومن المؤكد أنّ هذا التفسير للداروينية كان شائعا جداً خلال تاريخ الحركة باعتبارها مصدرا 'لهذا النوع من القصص' اللانهائية التي تدور حول تفسير أسباب مظهر الحيوانات وسلوكها بهذه الطريقة، وهي أمثلة فذّة ما زلنا نجدها في أدب علم النفس التطوري. تكمن شعبية هذه القصص (وإن كانت غير معلنة) بإمكانية قبولها دون الحاجة للانحراف عن نصّ الحجج المعروف في الإلهيات الطبيعية حول [مبدأ] التصميم [الذكي]، باستثناء أن الطبيعة (أو الانتقاء الطبيعي) قد حلّت محلّ الله وهي أشبه ب'صانع الساعات الأعمى'[1]

[1] 'صانع الساعات الأعمى' هو كتاب ألفه داوكنز ويتناول الكتاب الجدل السائد حول نظرية التطور والانتقاء الطبيعي. عنوان الكتاب مستوحى من 'جدلية صانع الساعات' التي طرحها ويليام بالي في كتابه 'الإلهيات الطبيعية' الذي نشر ليثبت وجود الله، إذ يقول أن كل نظام معقد (مثل أنظمة المتعضيات الحية) يشبه تماماً الساعة بكل ما تحتويه من تراكيب معقدة، لا بد لها من صانع قام بتصميمها. يردّ داوكنز على هذه المماثلة بالقول أن عملية الانتقاء الطبيعي في تكوين المتعضيات يمكن مماثلتها بصانع ساعات 'أعمى'، ويشرح داوكنز في الكتاب الفرق بين احتمال

(داوكنز ١٩٨٦). في الواقع، ينسب داوكنز (١٩٨٣) نجاحه البلاغي في تحويل جدلية 'تصميم بلا مصمم' لويليام بالي إلى توصيف حرفي لعملية الانتقاء الطبيعي، ينسبه إلى هذه الفكرة تماماً.

إضافة إلى أنّ داوكنز ليس المستفيد الوحيد من هذه الخطوة، فهو من ناحية يقدّم إضافة وقائية للعلماء التطوريين المؤمنين المترددين، الذين يتمنون الاعتراف بحقيقة التصميم [الموجود في] الطبيعة دون اضطرارهم للخوض في مجال عام وخطير إذا ما قاموا بإطلاق النظريات حول مصدر ذكاء هذا التصميم. وهذه هي الطريقة التي عبّر فيها سيمون كونواي موريس (بروفيسور علم الأحياء في كامبريدج) عن إعجابه الشديد بداوكنز (موريس ٢٠٠٣، الفصل ١١). ومن ناحية أخرى، وهي الأهم أنّ داوكنز يفتح المجال للملحدين التطوريين لإصدار التأكيدات (في المنابر الشعبية والفنية) عن سمات المتعضيات 'الأقل أهمية' وجزيئاتها التي تدلّ على عدم وجود تصميم ذكي في الطبيعة. تفترض هذه التأكيدات بشكل مسبق أنّ كيفية تصميم الذكاء الخارق للطبيعة هو أمر معروف أو من الممكن تخيّله، لذا يدلّ فشل الطبيعة بامتلاك معالم مماثلة على عدم وجود هذا الذكاء.

ونظراً إلى قرون من الخلاف بين علماء الدين وغيرهم من المؤمنين حول كيفية التنبؤ بالخطوات الإلهية (هذا إن كان من الممكن القيام بذلك)، فإنّ

ايجاد نظام معقّد بواسطة العشوائية فقط، وبين احتمال ايجاده بواسطة العشوائية المصحوبة بالانتقاء التراكمي. (المترجمة).

جدّية الملحدين الجهلة لاهوتياً (التي يعدّها العامة تصريحات) حول عشوائية الطبيعة مذهلة بالفعل. وهذا يدلّ على أكثر من مجرد احتمال العامة للتهجم العلمي على اللاهوت. في الواقع، مهما برزت طبيعة التطوّر التي أشعلها الاحتدام الذي جرى بين داوكنز وأعدائه الأمريكيين لمدّة ربع قرن، إلا أنّ الراحل ستيفن جاي غولد انتهى بالقول أن التطويريين تمكنوا من مناقشة مدى كون الطبيعة مصمّمة بشكل مثالي فيما بينهم (انظر ستيرلني ٢٠٠١). وقد وجد غولد أنّ الطبيعة عشوائية جداً إلى درجة أنه نسب كل جهاز أو وظيفة عضوية معقدة إلى آلية التطور. وكما كان داروين، لم يكن بمقدوره الإيمان بإله الية عمله قائمة على ما يشبه التجربة والخطأ [أي تجربة عدة أمور للوصول إلى الطريقة الأنسب]، حتى ولو نتج عنها بنية بيولوجية متزنة ومثيرة للاهتمام بعد مضي مدّة زمنية كافية. إنّ مقدار المعاناة والموت الذي تتطلبه هذه العملية كفيل بتحريم العبادة لمجرد الاعتبارات الأخلاقية. ونتيجة لذلك روج غولد (١٩٩٩) للفكرة الآتية (وهي صائبة سياسياً): إنّ العلم والدين هما 'ماجيستيريا غير متداخلة'. وكان يهدف بذلك إلى توفير مساحة للناس ليتفاعلوا بطريقة واقعية لا تتم من خلال الحياة العلمية التي أرضت حاجتهم العاطفية للمعنى [أي لفهم الحياة بطريقة أفضل]. باعتقادي لقد عدّ العالم غولد هذا واجباً نبيلاً صادراً عن شخص متدين قد خاب ظنّه. ومن السهل أنْ ندعو ذلك تنازلاً من قبلة ليثبت وجهة نظره لو لم يتبنَ العديد من المؤمنين فكرته.

من جانبه، يرى داوكنز أنّ هناك ما يكفي من المثالية في الطبيعة تتجسد بكيفية حدوث التطور الطبيعي، ما يكفي ليجعل من الإيمان بالله أمراً غير ضروري، أو هذا ما يبدو. في المشهد الأخير من فيلم بين ستاين بعنوان 'المنفي' (Expelled) (٢٠٠٨)، الفيلم الفاضح الذي يكشف عن معلومات غير مسبوقة لصالح مبدأ 'التصميم الذكي'، يتمّ تصوير داوكنز وهو يفكر قائلاً: "نظراً إلى المنطق المعقّد الذي تظهره الشيفرة الوراثية، من الممكن حتماً أنْ تكون [الجينات] قد تشكلت من خلال نمط حياة دخيل". في حين أنّ هذا ليس اعترافاً بالدين، إلا أنّ اعتراف داوكنز قد رمى السؤال حول أصل الحياة إلى المكان الذي يحاول فيه اللاهوتيون والفيزياويون البحث داخل عقل الله بالتواصل مع علماء الأحياء على الأرض والباحثون عن الحياة خارج كوكب الأرض. يوجد في اعتراف داوكنز تردّد ضمني من قبول الخط الداروينى المعياري الذي ينصّ على أنّ الحياة شقت طريقها للوجود من خلال المركبات العضوية الأولية.

داروين، أيقونة الإلحاد الجديد:

إنّ تعاملنا مع خطاب الملحدين الجدد من حيث حرفيته (أي ليس باعتبارهم من الأديان التقيّة) [1]، سندرك بأفضل الأحوال أنهم يحاولون

[1] التقيّة من الفعل العربي يتّقي أي يخشى، أمّا كمصطلح ديني فهي إخفاء المعتقد خشية الضرر المادي والمعنوي. وقد ارتبطت التقيّة في تاريخ الأديان بصفة عامة بمراحل الاضطهاد أو التمييز القائم على العقيدة، حتى أن المسيحيين الأوائل الذي عاشوا في عصر دقلديانوس اضطروا لاستخدامها في مصر وبلاد الشام، كما استخدمها اليهود في أوروبا في القرون الوسطى. وفي الإسلام أباحها الإسلام بصفة عامة لحماية المسلم من أي ضرر في عقيدته لكن الشيعة بكل

تسليط الضوء على وجهة نظر كانت مقموعة في السابق بهدف جعلها مقبولة اجتماعياً. وكما قال داوكنز مجدداً (١٩٨٦، ٦): "بفضل داروين، أصبح من الممكن أن نكون ملحدين قانعين فكرياً". على حين من السهل تفهّم أسباب اضطرار الملحدين للبقاء 'متخفيين' إنْ جاز التعبير في المجتمعات الدينية، إلا أنّ مسألة عدم كونهم قانعين فكرياً ليست مفهومة حقاً. يبدو أنّ داوكنز يشير هنا إلى التقارب تاريخياً بين الإلحاد وفلسفات الطبيعة القائمة على العشوائية، وهي التي دعاها الفيلسوف البراغماتي الأميركي تشارلز ساندرز بيرس 'الاعتباطية' (tychism) [1]. يتم تقديم هذا الاتّجاه بشكل أكثر وضوحاً في التقليد الغربي من خلال المذهب الأبيقوري، وهو مذهب استند فيما يتعلق باللاحتمية المتطرفة إلى إعادة تشكل ذرات المادة بطريقة لا نهائية، فأيّ نسخة منها محكومة دوماً بكونها آنية. أحرزت نظرية التطور الخاصة بداروين تقدماً كبيراً في الفلسفة الأبيقورية، وذلك يعود إلى [مبدأ] الصيرورات القائمة على العشوائية [التي تنصّ عليها النظرية]. فقد تنشأ الطفرات الجينية بطريقة عشوائية إلا أنها لا تتساوى جميعها من ناحية زوالها، إذ إنّ الانتقاء الطبيعي هو ما يحدّد أيّ من الجينات ستبقى لمدة كفيلة بجعلها تعيد انتاج نفسها لتولّد سلالة من جنسها العضوي. إضافة إلى أنّ نجاح عملية إعادة الانتاج هذه

طوائفهم توسعوا باستخدامها وعدّوها من أساسيات الدين.. الكلمة التي وردت في النص الإنكليزي هي 'crypto-theology' وترجمتها الحرفية هي 'الدين المتخفي' بسبب اضطهاد من نوع ما، وقد وجدت أن كلمة 'التقيّة' هي المرادف الأنسب لها في اللغة العربية. (المترجمة)

[1] الاعتباطية هي دراسة بيرس التي تنصّ على أن الاعتباطية أو العشوائية هي عامل فعال في الكون. ويشكل هذا المذهب جزءاً مهما من علم الكون التطوري الشامل لبيرس. (المترجمة).

خلال بضعة أجيال قد يكون كل ما يتطلبه الأمر ليصبح النوع الجديد كياناً راسخاً ما لم نقل مهيمناً على البيئة الملائمة في محيطه (انظر سوبر ٢٠٠٨، ١٢٢-١٢٥). باختصار، قدّم داروين للملحدين مبررات ليعتقدوا (من حيث المبدأ على الأقل) أنه من الممكن لمفهوم النظام الدائم أنْ ينشأ في الواقع من الفوضى. وهذا يعني أنه كان من الممكن للملحدين أنْ يعيدوا توجيه مواقفهم تجاه المتدينين. فعوضاً عن الافتراض بأنّ المتدينين قد خدعوا بالاعتقاد بأنّ هناك نظام [يحكم] الطبيعة، يمكن للملحدين الآن الاستناد على مفهوم النظام النسبي الذي نراه في الطبيعة من ناحية الصيرورات العادية التي تستند إلى الإحصاءات. بهذه الطريقة انتقل الملحدون من سياسة الصمت المهذب إزاء الوهم الجماعي (أي الدين) الذي لا يزال يترك مساحة خاصة لغير المؤمنين، إلى سياسة المعارضة المفتوحة للفرضيات غير االضرورية (مجدداً المقصود هو الدين) والتي من الممكن أنْ تعيق مسار العلم. وهكذا أصبح الإلحاد مسوّغا في الخطاب العام المعني بنظام الطبيعة على الرغم من استمرار الدين بكونه افتراضياً في النقاش. وقبل النظر في قابلية هذا التحوّل في تاريخ الإلحاد، يجدر التأكيد على أهميّة داروين فيه. من المؤكد أنّ داروين لم يصرّح بأنه ملحد نهائياً، وفي الواقع لقد قام

طوال حياته بالمداخلة بانتظام في ملاحظاته العامة حول الطبيعة مشيراً إلى 'الخالق'. ومع ذلك من الواضح أنه مع حلول الوقت [الذي أُلّف فيه كتاب] 'أصل الأنواع'، كان 'الخالق' يعني أكثر بقليل من عبارة 'المسؤول عن المكان' التي يقصد بها 'ما يبدو عليه تاريخ الحياة الطبيعي على الأرض من منظور

خالقها'. لم يكن هناك أي نوع من القوى منسوبة لأي كائن في ذلك الوقت (ناهيك عن أنه لم يكن هناك أي مفهوم عن التوجّه أو الهدف).

ومن المؤكد أنه قد كان هناك بعض المحاولات البائسة لتصوير داروين كرجل مؤمن وقد تمّ الترويج لذلك بشكل جيد وبحسن نية. أفضل مثال عن ذلك هو الكتاب الذي تمّ توثيقه بإسهاب (Darwin's Sacred Cause) 'أصل داروين المقدّس' (انظر ديسموند ومور ٢٠٠٩) بمناسبة الذكرى السنوية الرئيسة لداروين عام ٢٠٠٩. نظراً للتحديات المستمرة التي تواجهها الداروينية مع النظرية الخلقية ونظرية التصميم الذكي، لعله ليس من المفاجئ أنْ يؤكد كتاب 'أصل داروين المقدس' على الرابط بين عقيدة داروين العلمية وهي 'الأصل المشترك' وإيمانه الشخصي بأنّ الأجناس البشرية بأكملها تنحدر من سلف واحد، مما يؤدي إلى كونهم من نوع واحد. إذاً يؤكد الكتاب أكثر على اشمئزاز داروين من وحشية العبودية التي رآها في رحلته إلى بيجل عندما كان شابّاً، وذلك على الرغم من أنّ علماء التاريخ الطبيعي في عصره كانوا ببساطة يعتقدون أنّ هناك عدّة أنواع من البشر. يقود هذا الكتاب القارئ لاستنتاج أنّ اشمئزاز داروين في مرحلة مبكرة هو بمثابة انتصار الأدلة على التحيّز بالنسبة له وهكذا كانت الحال طوال حياته المهنية. للأسف فإنّ هذا الاستنتاج وصل بطريقة غير صحيحة.

إذا وضعنا القضايا الاقتصادية جانباً، فإنّ الدعوة إلى إلغاء العبودية في القرن التاسع عشر المبكر لم تحظَ بموافقة كبيرة على الفور، وذلك لأنها (من منظور علم الطبيعة البحت) بدت بأنها تستند على روابط عاطفية بالمفاهيم

المسيحية التي تدور حول 'كون البشر أخوة'. وقد أدّى التطور الذي طرأ على الاتصالات حينها إلى تراكم سريع بالأدلة التي تعزّز مسألة الاختلاف الهائل في طباع وحياة الأجناس البشرية. كان داروين منيعاً لهذا النوع التجريدي البسيط واللاعقلاني من علوم الطبيعة (هذا يتوقف على رأيك بالحالة) لانّ عقله كان قد تلقى جرعة صحيّة من المسيحية التوحيدية والبروتستانتية من خلال أقاربه من طرف كلا والديه. إلا أن كتاب 'أصل داروين المقدس' يحصر نقاشه بذكاء في سنوات داروين الأولى، إذْ إنّه أصبح يميل مع تقدمه بالسن إلى التأكيد على تسلسل الأجناس هرمياً ويقلّل من شأن أهمية الظروف البشرية في علم التاريخ الطبيعي. بمعنى آخر، عندما ابتعد داروين عن جذوره المسيحية، افتقد العلم الذي يمتلكه إلى الإنسانية. بدأ داروين حياته وهو يكاد يؤمن بالمساواة الطبيعية بين جميع البشر وبتفوقهم على كافة الحيوانات، وانتهت حياته وهو يكاد يؤمن بالمساواة الطبيعية بين جميع أنواع الحيوانات والاختلافات الكامنة في كل منها.

وعلى النقيض من ذلك، حافظت مجموعة كبيرة من أشخاص صرّحوا بأنهم 'تطوريين' على فكرة الوجود الإلهي في التاريخ الطبيعي بشكل أقوى بكثير مما فعل داروين طوال حياته، على الرغم من أنهم متقدمون من خلال التطورات [التي حدثت] في علم الوراثة والإحصاء، وهما من المجالات التي كان داروين بحدّ ذاته جاهلاً فيها. وبهذا الخصوص، كان الأشخاص الرئيسون الذين ساهموا في توليفة الداروينية الحديثة (رونالد فيشر، وسيوال رايت، وثيودوسيوس دوبزانسكي) يشبهون بمواقفهم مؤسّس علم الوراثة

غريغر مينديل، أكثر من شبههم بداروين نفسه. وبينما اتبع علماء الوراثة هؤلاء خطى داروين بابتعادهم عن المفاهيم اللاماركية[1] المتعلقة بوراثة السمات المكتسبة، إلا أن رفضهم لها كان بسبب اعتماد لامارك الكبير على [المبدأ القائل] إنّ لدى المادة نزعة تلقائية بالتوجيه الذاتي، عوضاً عن اعتماده على فكره أنّ التوجيه قد يتوفر بالتطوّر. في حين أنّ مينديل اعتقد أنّ فهم البنية الحسابية [لعملية] 'الانتقاء الاصطناعي' قد تساعد البشر (باعتبارهم مخلوقين على صورة الله [ومثاله]) على الاحتراف بفهم [عملية] 'الانتقاء الطبيعي'، لطالما اعتقد داروين أنّ العلاقة بين الانتقاء الطبيعي والاصطناعي هي مجرد علاقة تناظرية:

"في النهاية ستتفوق الطبيعة على الدّهاء البشري". هذا يفسر موقف داروين المتشائم نحو دراسة الحيوانات لتلبية الحاجات الإنسانية: فقد كان يعتقد أن بعد مرحلة معينة، فإن مدى الألم الذي يلحق بالحيوانات لن يسوّغ أي نوع من المعرفة الموجهة لصالحنا (انظر فولر ٢٠٠٨، الفصل الثاني).

إذاً من ناحية معينة يُعدّ داروين رمزاً مثالياً بالنسبة للمحلدين الجدد. فمن الواضح أنه قدّم نظرية عن التطور لا تتطلب آليتها أي تدخل إلهي صريح،

.[1] نسبة إلى جان باتيست لامارك، وهو عالم فرنسي متخصص بعلم الأحياء والنباتات، وكان من الأوائل الذين اقترحوا نظرية التطور في علم الأحياء. اعتقد لامارك أن التطور يتم عن طريق تمدد الأعضاء في الكائنات الحية، فعلى سبيل المثال، قال إن الزرافة حظيت برقبة طويلة لانها دائماً ما ترفع رقبتها إلى الاشجار، إلا أنه تم تفنيد هذه النظرية فيما بعد لصالح التطور عن طريق الانتخاب الطبيعي. (المترجمة)

ولا وسيطاً بشرياً موحى له من الإله. وبالتأكيد لقد ارتبط اسمه بالبرنامج البحثي المهيمن والأكثر انتاجاً في علم الأحياء اليوم. ولعلّ الجانب السلبي في شخصية داروين هو أنه من غير الواضح بأي حال من الأحوال أنه كان ليرغب في أنْ يقترن اسمه بالتطورات التي جرت بعد الحرب العالمية الثانية والتي دعيت باسم 'الداروينية الحديثة' نسبه إليه. فقد حدث هذا التداخل تأييداً لميندل أكثر [من كونه تأييداً لداروين]. في الحقيقة هناك فرق كبير بين موقف داروين المتشكّك تجاه قدرة البشر على السيطرة على قوى الطبيعة، والخطوات الكبيرة التي تم اتخاذها للقيام بذلك منذ زمن داروين (على الرغم من النكسات). وإذا لم نقلل من شأن الإلهام الذي قدمه الانتقاء الطبيعي للسياسات النازية العنصرية، تجدر الإشارة إلى أنّ داروين بحدّ ذاته قد رفض المشاركة بتقديم الدعم لسياسات 'تحسين النسل' الاجتماعية التي روج لها قريبه فرانسيس غالتون، وقد عدّها [داروين] مثالية مفرطة، كما لو كان من الممكن للبشر استغلال الظواهر التطورية التي حدثت على مدى ملايين السنين لتحقيق غاياتهم الخاصة. من الواضح أن تشكيك داروين هنا يتماشى مع الإلحاد، على حين تتفق الانجازات التي اقترنت باسمه في علم الوراثة والبيولوجيا الجزيئية أكثر مع آفاق الإلحاد البحت كدين متخفي.

ولكن ما نفع الإلحاد للعلم؟

هل من الممكن أن يكون الملحدون متشبثون بإرث داروين بسبب إبهامه بالتحديد؟ في النهاية لطالما واجه الإلحاد (باعتباره مفهوم حرّ ومستقل) المصاعب في تسويغ السعي لطلب العلم، على أنه مشروع أجيال طويل الأمد

يطمح إلى فهم شامل للواقع وعلاقته بنوعية التقدّم الذي يمكن قياسه. إنّ قبول التطوريين بتقديم أجوبة تافهة وغير مجدية عن هذا السؤال ببساطة هو أمر مثير للدهشة. عادة ما تتضمن الإجابات التافهة الأكثر شهرة بعض الغموض لاستثارة مسألة 'الفضول الفطري الحيواني'. لكن هذا يكاد لا يفرّق بين العلم والثرثرة أو التطفل المحض مثلاً، كما لا يفرقه عن الدين (أو بهذا الخصوص) عن مرض اضطراب نقص الانتباه. وقد فشلت ردودهم أيضاً بتفسير أسباب استمرارنا بمزاولة العلم حتى بعد أنْ أصبح مهمة شاقة، بل والأسوأ من ذلك، خطيرة.

معظم شروح التطوريين عن السمات هي واحد من اثنتين: إما أنها تزيد فرصنا بالبقاء، أو أنها ناتجة عن شيء آخر يزيد فرصنا في البقاء. لكن هل يتناسب العلم حقاً مع أي من التوضيحين؟ علينا هنا توضيح ما المقصود من كلمة 'العلم'. بطبيعة الحال، قد تبدو جوانب العلم المتداخلة مع التكنولوجيا بأنها تفسر نفسها بنفسها (ذاتية التفسير)، وهذا من منظور تطوري؛ ويمكن أن تصلح كأمثلة عن ما يدعوه داوكنز (١٩٨٢) ' النمط الظاهري الموسع'، أي الطريقة التي تقوم الكائنات الحية من خلالها بتحويل البيئة المحيطة لتصبح ملائمة لها لتتوالد. لكن جهودنا بتوسيع النمط الظاهري هنا تتجاوز عملية الانتقاء الطبيعي بمراحل. لطالما كانت القدرة على الحفاظ على أكبر عدد من البشر الأصحاء ضمن بيئات شاسعة ومتنوعة ولأطول مدّة ممكنة هي مقياس النجاح في علم الطب الحديث، حتى ولو كان هذا على حساب القضاء على الكائنات الأخرى وجعل البيئة العالمية في حالة طوارئ دائمة. نحن نتصرف

كما لو أنه ما من شئ نعجز عن التغلب عليه، لا العوائق الطبيعية ولا حتى الموت بحدّ ذاته. بالتالي، عندما تأثّر علماء الطب بداروين، كانوا قد قرروا أنّ الرغبة في التكاثر وإطالة عمر البشر هي مخلفات الأديان التوحيدية. في الواقع كانوا يميلون إلى تحديث مفهوم بديهية الموت الذي كان لدى الفلاسفة اليونانيين المعالجين القدماء، ولدى الأبيقوريين والمشككين، وفي كافة الديانات العظيمة في الشرق. فبالنسبة لهؤلاء، الموت ليس مهيناً لسيادة الإنسان، بل مجرد مثال على حفاظ الانتقاء الطبيعي على النظام البيئي.

اعتاد الكتّاب الوجوديون على القول أنّ الموت هو التجربة الشخصية الأخيرة، ويستجيب التطوريون لذلك ويقولون إنّ الأمر الشخصي الوحيد في الموت هو تجربته، فموت أي فرد يُعدّ جزءًا من العملية الطبيعية التي يتحقق التوازن السّكاني من خلالها. بقيت أصداء حركة 'التطهير العرقي' التي استمدت مفاهيمها من داروين وتأثيره في الطب الألماني قبل نصف قرن من اعتماد هتلر لهذا الموقف، بقيت تتردد حتى يومنا هذا من خلال مثلاً التشكيك بالتطعيم الشامل وبرامج القضاء على الأمراض (انظر بروكتر ١٩٩٨). إذاً، فنظرية التطور قد تتمكن من تقديم مسوّغ للتقدّم التكنولوجي الذي يمكّن البشر من الحفاظ على السكّان على مدى الأجيال المتعاقبة، إلا أنها لا تستطيع تفسير (ناهيك عن تسويغ أسباب) اهتمام العلم الكبير بجعلنا مدركين ومتحكمين بكل شيء.

فالفيزياء مثلاً قد عُدّت منذ زمن نيوتن على الأقل بأنها أفضل الإنجازات الفكرية البشرية. وهي علم يطمح بلا كلل إلى اعتماد مبدأ ما تدعوه الأديان

التوحيدية ب'وجهة النظر الإلهية' [إي الإدعاء بأنهم يتحدثون بوحي من الله أو نيابة عنه]، إذ يتم تفسير جميع الظواهر الطبيعية (التي لا تتعلق بمعظمها ببقاء الإنسان يوماً بعد يوم) في إطار نظري عام يمكن لقلّة قليلة منا فهمه. إضافة إلى أن الفيزياء لم تكن مرغوبة باعتبارها مجرد هواية للنخبة فحسب وإنما كأساس للممارسات التي عرّضتنا جميعاً وبشكل مستمر للخطر، وهذا ما يتّضح من وعود ومخاطر الطاقة النووية الهائلة. إذاً ليس من المفاجئ أنْ يكون تاريخ الفيزياء عامر بالتوحيديين، وقد كانوا عادة مغايرين للأورثوذكسية [أي كالهراطقة] ممن أخفوا آراءهم لتفادي اضطهادهم من قبل الدين والعلم معاً. يمكننا بالإضافة إلى نيوتن وضع روجر بوسكوفيتش، مايكل فاراداي، لورد كيلفن، جايمس كليرك ماكسويل، ولودفيغ بولتزمان جميعهم ضمن قائمة الأشخاص الذين ارتأوا أن هناك لمسة إلهية في اتصال خصائص التحكم عن بعد (الذي يفوق المتوقع، أو الخارق للطبيعة) بما ندعوه اليوم بالحقول الكهرومغناطيسية (انظر نايت ٢٠٠٤).

على الرغم من أن جميع العلوم الحديثة تقريباً تدين بالكثير للميتافيزيقيا الذرية التي توافق على الفسلفة الأبيقورية، إلا أنّ الأبيقوريين أنفسهم لم يزاولوا العلم أبداً، وذلك يعود إلى تشكيكهم بجودة المساعي الإنسانية الكبيرة على المدى البعيد، نظراً إلى الفارق الكبير بين الظاهر والحقيقة الذي تقترحه الميتافيزيقيا الخاصة بهم. ما يدلّ على الاختلاف الكبير بالآراء بيننا وبين الإغريق القدماء هو أنّ ردودهم على احتمال أنّ الواقع يتكون في النهاية من ذرات متحركة كانت علاجية وليست تخصصية، فقد قاموا بالحدّ من

طموحاتهم بدلاً من مضاعفة جهودهم. ما يميّزنا كحداثويين موجودين ضمن قالب ابراهيمي هو أننا نَعدّ أنّ الإغريق قد أغوتهم 'القدرية' بسهولة، فهم يفتقرون إلى 'المثابرة' التي تتميز بها البروتستانتية، وهي التعبير الأكثر منطقية عن الإيمان الأعمى.

وكما نرى في مبدأ 'البراعة العقلية' عند هيجل، إذْ يصنع الناس التاريخ لكن ليس دائماً كما كانوا ينوون، أدّت الأبيقورية دور المعالج المتجانس في تاريخ الفكر الغربي، فقد كان هناك القليل من الفائدة والكثير الكثير من الضرر في السعي العلمي. بالتالي، ولمرة واحدة تمّ تحجيم الأبيقورية وتحويلها من دين علماني إلى نظرية قابلة للاختبار إلى درجة أنها أصبحت قوة تقدمية من دون أدنى شك في تاريخ البشرية. وقد أصبح عنصر المصادفة في الواقع مقبولاً من دون الحاجة للخضوع إلى حكمه. وتكمن الجذور الرياضية لنظرية الاحتمالات في هذا المفهوم بالتحديد، فالاعتراف بالمصادفات لم يكن استسلاماً بل إلهاماً 'للتغلب على الصعوبات' و'الخوض بالمخاطر'. وبهذا الصدد فإن الاستثمارات المالية الضخمة التي كانت في الغالب مندفعة، والتي ترافقت مع بداية موجة الفكر الاحتمالي في القرنين السابع والثامن عشر، وأحاطت باسحاق نيوتن على أقل تقدير، انبثقت (لتردد صدى عنوان العمل الكلاسيكي الذي ألفه إيان هاكينغ (١٩٩٠)) من خلال الفكرة القائلة إنّه يمكن 'تطويع' الصدفة، تماماً كما غزا الله المادةّ ليتحقق الخلق.

رأى المدافع الأهم عن داروين 'توماس هنري هوكسلي' أن محاضرته الرومانية الشهيرة التي حملت عنوان 'التطوّر والأخلاقيات' قد تودي بحياته،

فقد نظّر فيها وقال إنّ وجود نيوتن قبل داروين عوضاً عن العكس كان دافعاً هاماً للعلم الحديث، على الرغم من أنه من الممكن فهم فحوى نظرياتهم كل على حدة وبشكل مستقل. فبينما خلص نيوتن المغمور بالثقة بالرواية التوراتية عن البشر كونهم مخلوقين على صورة الله، خلص إلى أن نظريته وضحت الخطة الإلهية، اقتنع داورين الذي بدأ بالثقة نفسها في النهاية ومن خلال الأدلة أن البشر يفتقرون لأي امتياز طبيعي، وذلك بالتحديد لأنه لم يكن هناك من خطة خارج نطاق التاريخ الطبيعي المنتشر فعلياً. كلاهما عمل على مشاريعه الكبرى لمدة عشرين عاما ، وقد أدى ذلك إلى تعزيز إيمان أحد العلماء وإنهاء إيمان الآخر. كانت فكرة هوكسلي تقول لو أنّ داروين سبق نيوتن كان من الممكن أنْ يصاب نيوتن بإحساس دوني حيال طموح الإنسان باعتباره واحد من بين العديد من أنواع الحيوانات المهددة بالانقراض. ولعله لم يكن ليملك قاعدة إيمانية يفكر من خلالها بطريقة تخرجه من مراسيه المادية إلى تجاوز الذات ليعتمد بعدها 'رأياً موضوعياً' يسمح له باكتشاف المبادئ الأساسية التي تحكم الكون بأكمله.

بالنسبة لهوكسلي (الذي قال ذلك عام ١٨٩٣) فإن التحدي الذي يواجه القرن العشرين وعلى الرغم من رأي داروين المنقوص عن قدراتنا، سيكون الاستمرار بتشجيع طموحات علمية بحجم طموحات نيوتن التي اعتقد هوكسلي أنها كانت في زمنه معروفة بديهياً ومسبقاً في الطب والتكنولوجيا. بالنتيجة، وباعتبار أن هوكسلي قد عاش في فجر القرن الحادي والعشرين، يمكننا القول إنّ تفاؤله قد فاق تشاؤم داروين. كما لاحظنا سابقاً، حتى

المساهمين الرئيسين في في التوليفة الداروينية الحديثة اعتنقوا آراء عن موقف البشرية المتميز تجاه الخالق المقدس أهم وأكثر قوة من داروين نفسه، حتى أنّ المسألة مفاجئة أكثر فيما يتعلق بالفيزياء، لم يتّم علاج مسألة الشذوذ في الميكانيكيا النيوتينية المتعلق بالتخلص من الأجسام المسافرة بسرعة الضوء من منطلق تطلعات نيوتن فهي 'غير واقعية' نوعاً ما، لكن من خلال تعزيز ومضاعفة جهودنا لبلوغ غايتنا وفهم الحالة. إضافة إلي أن هذه الإضافات صدرت عن الهندسات غير الإقليدية التي كانت قد تطورت لتصبح مباني تخيلية اعتمدت على مسلمة التوازي المعلقة الخاصة بإقليدس (أي أن الخطان المتوازيات يبقيان متوازيان دوماً إنْ لم يحدث تدخل خارجي) وعلى تخيّل أنّ الفضاء قد يرمي بعض المنحيات منه. باختصار، كانت عقولنا ما قبل الأدلّة الفيزيائية تتوقع المجال الذي سيستخدم لاحقاً لتوسيع إدراكنا التجريبي عن الكون.

وفي الواقع هناك العديد من الجوانب من تاريخ العلم في القرن العشرين يصعب تفسيرها أو تعليلها من منظور تطوري بحت. وربما من السهل أنْ نفهم كيفية نشوء جميع المباني التخيلية باعتبارها منتجات ثانوية للأنشطة التطورية التي يمكن ملاحظتها، إلا أنه من الصعب أنْ نفهم كيفية تجاوز أحد المنتجات الثانوية للآخر الذي تمكن مع ذلك من تحويل نطاق الحدود التي يقيم البشر فيها وجودهم المادي بشكل جذري، وهنا أقصد تحويل أينشتاين الثوري للرأي النيوتوني. كان في السابق يقال إنّ الدليل على البشرية يكمن في انعزالها النسبي عن قوى الانتقاء الطبيعي. يبدو للوهلة الأولى أن تاريخ العلم

كما يبدو من الثورات المتعاقبة في الفيزياء قد تمكّن من فهم تلك الفكرة. لكن لسوء الحظ أن النتيجة مختلفة وهذا ما يتّضح من المخاطر البيئية التي واجهها البشر في القرن العشرين ويواجهونها الآن في القرن الواحد والعشرين إذ أصبح من الواضح أنها ترتبط بتطور العلوم الفيزيائية؛ أي تلوّث الهواء والمياه، وتغير المناخ، والأسلحة والنفايات النووية.

لم تتفوق البشرية على الانتقاء الطبيعي حقاً؛ بيد أننا وظفنا أنفسنا ومعرفتنا للتصدي للانتقاء الطبيعي. ولكي نجني الفوائد الجمّة من العلم كنا على استعداد للقبول بالعديد المخاطر التي تهدّد بقاءنا أحياءً لمدّة طويلة كمخلوقات (انظر فولر ٢٠٠٦، الفصل ١١-١٤).

ثمة استراتيجية عن هذا تقول 'لا يمكننا تحقيق المكاسب بلا عناء'، إلا أنّ هذه الاستراتيجية ليست داروينية، بل على العكس لعل سياسة العلم الداروينية كانت لتصرّح أنّ الاتجاهات الطبية والفيزيائية الرائدة في العلوم هي 'مضادّة للتطورية' وتدعو إلى الحدّ من تمويلها وأهميتها قبل أنْ تساهم في انقراض نوعنا وغيره من الأنواع، فالداروينية كانت مدركة لتوتر العلاقات بين السياسة والعلم في القرن العشرين. كان لهذه السياسة هدف عالمي يتمثل في الحدّ من احتمال المعاناة، بينما ترفع من معدلات البقاء على قيد الحياة. ولهذا السبب دعا الفيلسوف العظيم لحركة 'تحرير الحيوان' بيتر سينغر (١٩٩٩) إلى تشكيل 'اليسار الدارويني'. ولسوء الحظ، لم يوصله الملحدون الجدد إلى مكانة هامة ليصبح رمزاً، وعلى العكس من داوكنز، هيتشنز ودينيت، فإن سينغر يقدّر

مدى ضبط النفس الذي يتطلبه الأمر لنستمر بالحياة وفقاً للنمط الدارويني. ويوضح سينغر الأسباب بقوله:

تقول أفضل العلوم لدينا أننا نوع واحد من بين العديد من الأنواع وبنظرنا نحن مميزون لكن هذا بنظر نوعنا فقط وليس الأنواع الأخرى، إذْ أنها لا تملك نظرة متعالية. وهذا يعني أن أخلاقياتنا تحتاج إلى إعادة ضبط للمعاير بحيث لا تكون أحكامنا مبنية على التعصب لصالح نوعنا. بالنتيجة لقد انحدر مستوى ملاءمتنا الأخلاقي من حالة الاستقلال التي يتفرد بها الإنسان إلى حالة تجنب الألم وهي حالة شائعة لدى جميع الكائنات الحية التي تملك جهازاً عصبيا.

وصف سينغر (١٩٨١) هذه الثورة الأخلاقية ودعاها 'توسيعاً للدائرة الأخلاقية'. على حين أنّ العبارة مصاغة لصالح العلاقات العامة الجيدة، إلا أنها لم تكن دقيقة تماماً، فالضريبة الكامنة وراء الحفاظ على المساواة بين جميع الكائنات هي وضع القيود على كل كائن، ليتم بالتالي منع أحد الكائنات من التعدي على إمكانية ازدهار أعضاء من نوع آخر. وقد نتساءل ما إذا كان هذا المفهوم الانطولوجي القوي عن الأنواع لا يتلائم مع مفهوم أرسطو أكثر مما يتلائم مع نموذج داروين عن الأخلاقيات الطبيعية، فإن الفكرة المهيمنة هي أن البشر بحد ذاتهم لا يتمتعون بأي امتياز أخلاقي، بل فقط مسؤولية أخلاقية وذلك نظراً لقدراتنا المعرفية العليا. بأي حال، من الواضح أنّ داروين بنفسه وأتباعه من كلا الاتجاهين اليسار واليمين كانوا يميلون إلى افتراض أفق أخلاقي يهدف إلى ما ندعوه في الوقت الراهن 'الاستدامة البيئة'. ونتيجة لهذا

الموقف أصبح لدينا وبصراحة حدّ سكاني لأي نوع من الأنواع، الأمر الذي يخلّ بالنظام الأخلاقي، أي بالبيئة الطبيعية. وهذا بدوره يسوّغ سياسة 'تحسين النسل السلبية'، أي إعادة انتاج الموارد بهدف إصلاح التوازن، وقد يتضمن ذلك إجراءات منع الحمل، والتعقيم والإجهاض والقتل الرحيم.

قمت بالتطرق إلى هذه النقطة لسبب، وهو: عند إزالة الدعامة الإبراهيمية من العلمانية الإنسانية خلال السعي وراء أخلاق داروينية راسخة كأخلاق سينغر، فمن الواضح أن 'الشمولية الأخلاقية' ستتعرض للأذى إذْ هذا المصطلح يُعدّ في الأخلاقيات الحديثة التزاما معياريا بتحقيق المساواة في الحريّة والكرامة لجميع البشر، لمجرد كونهم بشر. وهناك دليل قوي على أنّ هذا التغيير بالمواقف قد بدأ بالفعل، وهو المحاولة الجريئة لمناصر علم النفس التطوري ستيفن بينكر (٢٠٠٨) بإلقاء اللوم على المفهوم الديني القديم المفترض عن الكرامة باعتباره سبب قيام هيئة جورج دابليو بوش للأخلاقيات البيولوجية بمنع بحوث الخلايا الجذعية الجنينية. إلا أنّ هذه المناهضة للشمولية المستوحاة من المذهب الطبيعي هي سابقة لزمن داروين. فقد كان أبيقور وأتباعه على مرّ العصور يميلون إلى تحديد مستوى كفاءة الفرد الأخلاقية من خلال طريقة تعامله مع الحيوانات، ومن هؤلاء كان مونتين، وهيوم وبنثام. ما يثير الدهشة في مثل هؤلاء المفكرين هو حكمتهم تجاه الأنواع الأخرى؛ ذلك أن رفقهم بالحيوان اقترن بابتعادهم عن الإنسان أو حتى

بكلبيّتهم[1] تجاهه. في الواقع، لعل أولئك الذين تعجبهم روايات الحياة الأخلاقية المرتبطة بعلم النفس التطوري لا يرون الكثير من الاختلاف الابستمولوجي بين فهم الإنسان والحيوان، فكلاهما مبهم أو (واضح بحسب الظروف) فيما يتعلق بفهم معتقداتهم ورغباتهم.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ المصدر الفلسفي الكلاسيكي للاعتقاد القائل يمكننا فهم أفكار بعضنا البعض بما يكفي لإطلاق الأحكام عليها، هو أنّ عقولنا ناتجة عن نموذج أصل واحد وهو النموذج الإلهي، وهي [أي العقول] نفوس صالحة تفوق مجرد كونها أدمغة نشطة. بعبارة أخرى، ما يمكننا من فهم الله هو الأمر نفسه الذي يمكننا من فهم بعضنا البعض، وحتى فهم البشر الذين يعيشون بعيداً عنا بالزمان والمكان، إلا أننا لا نفهم الحيوانات، حتى الذين يعيشون بالقرب منا، لأن الحيوانات لا تملك نفوساً، ويمكن فهمها فقط من ناحية التداخلات بين سلوكها وبيئتها. هذا هو المنطلق الذي أسّس فريدريش شلايرماخر من خلاله الهيرمينوطيقا [أو التأويلات] كحقل

---

[1]. الكلبيّة هي مذهب فلسفي أسسه الفيلسوف أنتيسثينز أحد أتباع الفيلسوف اليوناني سقراط في القرن الرابع قبل الميلاد. وكانت نقطة البداية لهذا الفيلسوف هي مذهب معلمه الذي يرى أن الفضيلة هي الهدف الأساسي للحياة وليست المتعة. ويرى أنتيسثينيز أن الشخص الحكيم هو الذي ينظر باحتقار لكل الرغبات المألوفة في الحياة، ويعيش غير عابئ بالثروة والجاه. وأكّد أن السعادة الدائمة أمر غير ممكن، مادامت للشخص حاجات ورغبات لا يستطيع إشباعها، وهو غير مقيد بأية التزامات، نحو المجتمع أو الدولة أو الأسرة، لأن هذه الأشياء تولّد رغبات لا يمكن إشباعها. في القرن التاسع عشر تغير مفهوم الكلبية ليعني السلبية الشديدة، والارتياب العام في نزاهة دوافع الآخرين لاسيما خلال القيام بالأعمال الأخلاقية. يمكن أن تتجلى الكلبية في الإحباط، وخيبة الأمل وغياب الثقة تجاه المنظمات والسلطات وغيرها في المجتمع. (المترجمة)

أكاديمي متميز في القرن التاسع عشر المبكر، وقد قام ڤلهلم دلتاي بتحويله إلى علم الإنسان التأسيسي مع حلول نهاية القرن التاسع عشر (شنادلباخ ١٩٨٤، ١١٧-١١٨). ولربما كان دلتاي ومعظم

أتباعه العلمانيين في العلوم الإنسانية للقرن العشرين، ملحدين إلا أنهم بالتأكيد لم يتبعوا الإلحاد كمذهب. ولو أنهم كانوا أتباعاً لمذهب الإلحاد من مثل سينغر وبينكر، ما كانوا ليرسموا تمييزاً إبستمولوجياً كبيراً في معرفة عقول الحيوان والإنسان. وفي هذا الشأن، فإن تفوّق 'مشكلة العقول الأخرى' كمعضلة حقيقية في الفلسفة في القرن العشرين يعكس انخفاضاً في مستوى أهمية البداهة الإبراهيمية، الأمر الذي حاول لودفيغ فيتجنشتاين عكسه بحجة أنّ استخدامنا العادي العام للغة هو بحدّ ذاته الوسيلة التي نقرأ من خلالها عقول بعضنا البعض. وعلى الرغم من أنّ خطوة فيتجنشتاين كانت يائسة ربما، إلا أنه يردد بوضوح نداءً يدعونا للمشاركة بالكلمة المقدسة الكامنة وراء مشروع شلايرماخر إلهيرمينوطيقي الأساسي (راجع فيليبس ١٩٩٤).

ثمة لمحة شيقة ما لم تكن رهيبة عن ما سيبدو عليه العلم الإلحادي الصريح في كتاب هيكت (٢٠٠٣)، ويركز الكتاب على ما يمكن تسميته حصراً ب'المذهب العلمي' الذي ازدهر في فرنسا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر من خلال 'جمعية التشريح المتبادل' (the Society for Mutual Autopsy. هذه المجموعة من علماء الأنثروبولوجيا البارزين وعلماء الطب الذين استندوا إلى مترجمة داروين الفرنسية كليمانس روير واستمدوا إلهامهم من جرّاح الدماغ الرائد بول بروكا، أسّست شفيراً راديكالي

عندما قامت الجمهورية الثالثة بتنحية السلطة الإكليريكية منهجياً من أجندة التدريس والبحوث الوطنية. يمكن اعتبار أن جمعية التشريح المتبادل هي الرد الشامل الوحيد عن ما يمكنك دراسته عندما تتخلى عن الاعتقاد بوجود الروح، إذ يمكنك فيها الحصول على العلم. في البداية تستغرق الكثير من الوقت في تشخيص حالة الحاجة إلى الدين بين أشخاص آخرين يبدون أذكياء، وتقوم برمي الموضوع الراسخ لكن العليل كما ورد في كتاب دينيت (٢٠٠٦). وبعدها تقوم بلفت الانتباه إلى جميع أهوال الطبيعة التي تتحدى أي مفهوم واضح عن التصميم الذكي. إنّ منح هذه المخلوقات الكرامة ليس بأهمية التطرّق إلى مكانتها المختلفة بهدف تفنيد اللاهوتيين. وأخيراً، بما أنك تعتقد (كما بروكا) أنّ تجاربنا مطبوعة في أدمغتنا، فقد تعاهد الزملاء على معاينة أدمغة بعضهم البعض بعد وفاتهم لدراسة كيفية انعكاس الاختلافات في التجارب الحياتية بصور مختلفة في خلايا الدماغ. ودامت جمعية التشريح المتبادل لمدة جيل واحد بالضبط.

الخلاصة: خيبة الإلحاد

حتى ولو كان معظم العلماء في الوقت الحاضر يدعون أنفسهم 'ملحدين'، أو 'الملحدين الجدد'، إلا أن الإلحاد كعقيدة إيجابية قدّم القليل مما هو قيم للعلم. والعلماء الذين يستثمرون إلحادهم يسوّغون العلم بواحدة من ثلاث طرق جميعها غير كافية لتسويغه ، وهي:

- أولاً، قد يشيرون إلى فوائد معينة من العلم، وهي مقصودة وغير مقصودة. لكن وكما اتّضح من الحربين العالميتين اللتين وقعتا في القرن السابق، فإن هذه المسوغات تجعل العلم مرهوناً بالحظ، الأمر الذي أدى إلى وقوع ثورات متكررة مناهضة للعلم.
- ثانياً، يمكن للعلماء أنْ يستهووا العوامل الجمالية الذاتية للتشجيع على حرفتهم. وذلك قد يكون كافياً للعلماء أنفسهم، لكنه لايسوّغ زيادة تكلفة دعم المجتمع لنشاطاتهم (سواء كان ذلك مقصوداً أو غير مقصود). وإنّ القدر السياسي المؤسف لتشريع الكونغرس المتعلق بالمصادم الفائق ذي التوصيل الفائق، والذي كان سيشمل بناء أكبر معجّل للجسيمات في العالم تحت ولاية تكساس، قد أنتج تلك الفكرة بوضوح مهين (واينبرغ ١٩٩٢).
- وأخيراً، على غرار ريتشارد داوكنز، قد يكون العلماء حقا 'ملحدين' بدلاً من ملحدين [أي يتبعون الإلحاد كمذهب]، بمعنى أن تداول نسخة علمانية من التسويغ اللاهوتي للعلم خلف ستار 'الإنسانية'، هو بحدّ ذاته عقيدة تتضمن القليل من البصيرة من منظور المساواة بين الأنواع للداروينية المتشددة.

عموماً، لم يشكّل الإلحاد قوة عبر تاريخ العلم، وهذا لا يعود إلى كونه مقموعاً، بل لأنه كلما كان يعبر عن مضمونه، لم يشجع البحث العلمي بالتحديد. إنّ مجمل الفكرة الميتافيزيقية الكامنة وراء الداروينية (أي أن الطبيعة غير المبالية أخلاقياً تختار من بين مجموعة متنوعة من الكائنات العضوية المتاحة) لديها العديد من السوابق العلمانية والدينية في جميع أنحاء العالم. في كل

حالة من الحالات، أدّت إلى أخلاق متّزنة ومستسلمة، لكن بالتأكيد لم تؤدِ إلى حملة لإعادة تشكيل الكوكب، ما لم نقل الكون بأكمله لتحقيق غاياتنا الشخصية. مع ذلك، فقد بلغنا الآن مرحلة متقدمة من تلك الحملة. وكلما طالت مدّة نحاجنا، ازدادت قوة الدليل على عدم إمكانية تفسير الحياة البشرية على الأقل من خلال المصطلحات الداروينية بشكل كامل.

على الرغم من ذلك، إنّ التقدم الذي صنعه ما يدعى ب'الإلحاد' في التيار الثقافي هو أنّ العديد من الفيزيائيين الثوريين المنحرفين عن الدين مثل أينشتاين، بور، وشرودنجر (ناهيك عن عن علماء الأحياء من القرن العشرين الذين تطرقنا لهم في هذا الفصل) عُدّوا ملحدين فخريين وذلك ببساطة بحكم عدم ترددهم على الكنائس بشكل اعتيادي (على سبيل المثال واينبرغ ٢٠٠٨). ثمة نتيجة طبيعية أكثر يمكننا استخلاصها من هذا النمط وهي أنّ العلم المتطور يتطلب عادة بعض الانهماك الشخصي بمطالب معرفية معينة للدين، ما أدى إلى ما دعي في الزمن الماضي معتقدات 'بدعية' [أو هرطقية] أو 'مخالفة'. أعني بقولي 'مطالب معرفية معينة للدين'، ثلاثة أفكار ميتافيزيقية أساسية عن طبيعة الواقع أخذت الأديان الإبراهيمية معلوماتها منها، ولا يزال الملحدون الجدد يتداولونها؛ وهي تحديداً أن الواقع بكليّته يتألف من:

١. الكون (وليس مجرد حقائق متعددة).
٢. العمق الأنطولوجي (وليس مجرد مجموع التجارب المباشرة).
٣. وكلها يمكن أن تكون مفهومة للعقل البشري، بحكم مكانتنا المميزة (إلهيا) في هذا الواقع.

على حين أنّ هذه المجموعة من الأفكار تعدّ مسلمات بسهولة في الأوساط العلمانية، إلا أن إثبات صحتّها أمر صعب.

ومن منظور دارويني بحت، ليس من الواضح بأي حال من الأحوال ما هي الميزة الانتقائية طويلة الأمد (إن وجدت) التي منحت جنسنا البشري.

وأخيراً، اسمحوا لي أن أختتم بالتأكيد على عدم جدوى الإلحاد، حتى بالنسبة للملحدين. وتكريماً لرهان باسكال سأسمي هذا رهان فولر. بدلاً من معاينة عواقب إيماني بالله سواءً أكان هناك إله أم لم يكن، سأعكس الأمر وأسأل ماذا يحدث إنْ لم يكن هناك إله سواءً كنت مؤمناً أو غير مؤمن بالله:

- إنْ كنت مؤمناً، لا يمكنني معرفة إنْ كنت على خطأ (أي ليس هناك حياة بعد الموت) ووفقاً لإيماني ذلك سأكون قد قمت ببعض الأعمال الصالحة خلال حياتي.
- إن لم أكن مؤمناً، عندها لن أكون موجوداً للتمتع بكوني محقاً (اذ ليس هناك حياة بعد الموت) كما لن يتمكن أي أحد من الأحياء من معرفة ما إذا كنت محقاً.

قد تبدو هذه حجة براغماتية قوية جداً ضدّ الإلحاد، ما لم نشكّ بأن الموحدين سيقومون على الأرجح بأعمال صالحة وليس سيئة وفقاً لإيمانهم. وعلى أية حال، هذا يدلّ على أنه لا يمكن التحقق من صحّة الإلحاد، بينما من الممكن تفنيده.

العلوم المعرفية والإلحاد الجديد

ويليام سيمز بينبريدج[١]

تأمل في هذه الجملة: "أنا أؤمن بالله". كمقاربة أولى، هي عبارة عن ثلاثة عناصر: ١) أنا، ٢) أؤمن بـ، ٣) الله. يشكّك الإلحاد التقليدي بالعنصر الثالث، الله. ويشكّك الإلحاد الجَديد المستند إلى العلوم المعرفية بالعناصر الثلاثة مجتمعة. وللتأكيد، يشكّك معظم الملحدين بمسألة وجود روح أو نفس خالدة لدى الإنسان الفرد، لكن مفهوم الذات الواحدة[٢] هو موضوع مشبوه من منظور البحث الحديث. إنّ الإيمان بكل تأكيد هو مادة للدراسة في العلوم المعرفية، ونتائج البحث لا تتطابق بشكل تقريبي مع الأفكار الشائعة عن الإيمان. بالنسبة لموضوع الله، يمكن للعلماء المعرفيون أنْ يطرحوا السؤال الآتي: إذا كان الله موجوداً حقاً، كيف تعمل وظائفه المعرفية، وما الأساس المادي الذي يقوم بتفعيلها؟

---

[١] . جميع الآراء، الاكتشافات، والخلاصات، أو النصائح التي تظهر في هذه المادة هي للمؤلف ولا تعبر بالضرورة عن آراء المؤسسة العلمية الوطنية.

[٢] . يتّفق الذكاء الاصطناعي وعلماء الاجتماع والأعصاب على أن مفهوم الذات الواحدة (أي اتسام الفرد بسمة واحدة) هو مفهوم مضلل، إذ إننا نتألف من عدة هويات تعتمد على غنى ومدى تعقيد تجربتنا البشرية. (المترجمة)

العلوم المعرفية:

تقول موسوعة ستانفورد للفلسفة، "العلم المعرفي هو دراسة متعددة الاختصاصات للعقل والذكاء، بما في ذلك الفلسفة، علم النفس، الذكاء الاصطناعي، علم الأعصاب، علم اللغويات، والأنثروبولوجيا" (ثاغارد٢٠٠٧). إنّ هذا التعريف لحركة العلوم المعرفية صحيح، في أيامها الأولى، ولكنه يعاني من إغفال أمرين مهمين:

- الأول هو يفشل في تعريف معنى "العقل والذكاء".
- والثاني يتجاهل البعد الاجتماعي الهام للذكاء وهذا ما يظهر من فشله في ذكر هذين العلمين المعرفيين الهامين، علم الاجتماع والعلوم السياسية.

من وجهة نظري، كان هنالك بالفعل ثلاثة عوامل أوليّة شجعت على نشأة هذا الاختصاص الجديد.

- أولاً، كان البحث والنظريات حول العمليات العقلية الإنسانية موزعين بين العديد من الاختصاصات الأكاديمية والحقول التطبيقية، لذا فقد اتّضح أنّ هناك حاجة لجهود متعددة الاختصاصات. لكن، كما ذكرنا الآن، كانت المهمة الأساس لهذا الحقل الجديد محدودة للغاية. على سبيل المثال، علم النفس الاجتماعي هو تخصص فرعي واسع ومعروف ضمن علم الاجتماع وعلم النفس كذلك، والعديد من أشكال الذكاء اجتماعية بطبيعتها، كما يتّضح من حقيقة أنّ علم اللغة متضمن في المجال الأساسي. بداية، إنّ المادة التي

يقدمها علماء النفس موجودة تقريباً بكليتها ضمن علم النفس المعرفي، وقد بدأت الأبعاد الاجتماعية بتلقي اهتمام أكثر مؤخراً فقط.

- ثانياً، لقد عانى اختصاص علم النفس من الترويج المفرط له، وتضمن ذلك تأثيراً غير صحي للمعالجين الذين يتبعون العلوم الزائفة[1] والمختبِرين التعليميين داخل المنظمة النفسية الأميركية ذاتها(APA)، فكان هنالك حاجة للهرب من الوصمة التي خلفتها أريكة فرويد[2] واختبارات الذكاء الغبية من أجل البدء من جديد. بالتماشي مع هذه الجهود، جاء أيضاً تأسيس منظمة العلم النفسي (APS) عام ١٩٨٨، (وكانت تدعى في الأصل 'الجمعية النفسية الأميركية') التي كانت تقول أنها مكرسة "لتقدم علم النفس العلميّ".

- ثالثاً، أتت مجمل الدوافع من مجال الذكاء الاصطناعي (AI) الناشئ. وقد كان هذا أمراً جيداً جداً من ناحية، لأنه يعني أنّ تعريف الذكاء سيكون

---

[1] . العلوم الزائفة أو العلوم غير المضبوطة (وبالإنجليزية: Pseudoscience) هي مجموعة من المعارف والمناهج والمعتقدات أو الممارسات التي تدعي أنها علمية تنطبق عليها مواصفات العلم وخصائصه في حين انها لا تتبع طرائق المنهج العلمي. ويمكن أن تبدو العلوم الزائفة علمية، لكنها في الواقع لا تخضع لقواعد قابلية الفحص test-ability المشروطة في المنهج العلمي، وتكون غالبا على تعارض مع الاجماع العلمي الحالي. (المترجمة).

[2] . كان فرويد يعالج مرضاه عبر التنويم المغناطيسي، وكان لديه اريكة لمساعدة المرضى على الاسترخاء في أثناء العلاج. ويوماً ما لم تخضع إحدى مريضاته المدعوة فاني موسر للتنويم، إذ أرادت أن تتكلم عن قصتها، عندها أدرك فرويد أنه إذا ما ترك المرضى يتكلمون بدون أن يقول شيئاً سيتوقفون عن الوضعية الدفاعية وسينكشف اللاوعي لديهم. أصبحت بعد ذلك تقنيات ونظريات فرويد تدعى 'التحليلات النفسية'، وأصبحت الأريكة هي ما يمثلها في الثقافة الشعبية. (المترجمة)

أوسع من مجرد العمليات المعرفية للبشر والحيوانات، وأنّ البحث قد يقود إلى أدوات ذات أساس ميكانيكي لزيادة قدرات الإنسان المعرفية. لكن كان لهذا أيضاً جانباً سيئاً، ذلك أنّ هذا النوع من الذكاء الاصطناعي بالتحديد، الذي كان في البدء مسيطراً على العلوم المعرفية، قد وضع مفاهيم عن الذكاء وفقاً للتلاعب المنطقي بفئات متزمتة قد تؤدي في الواقع دوراً ثانوياً فقط في الذكاء البشري. إنّ هذا المنتج الكلاسيكي للذكاء الاصطناعي القائم على القواعد والعلاج المنطقي، أساء من بين أشياء أخرى، إلى نهج الشبكة العصبونية المنافس و'الأكثر ضبابية' (مينسكي و بابيرت ١٩٦٩)، ناهيك عن الرؤية الحاسوبية[1]، التعرف على الكلام، وأساليب حاسوبية أخرى تعمل على تطوير مواد الإدراك الخام التي تتّجه الفئات المعرفية نحوها في آخر الأمر.

مع نضج العلوم المعرفية، قام العلماء بتوسيع مجالها، وقد بدأ بعضهم بكتابة مقالات مؤثرة مصمّمة لاستقطاب جمهور مثقف أكبر. تطرق كلا هذين التوسعين إلى موضوع الدين أحياناً، إلا أنّ هذا التطرق ازداد في السنوات العشر الأخيرة. وأحد الأمثلة البارزة عن ذلك يظهر في كتاب ستيفن بينكر الشهير بعنوان، 'كيف يعمل العقل' (١٩٩٧) (How the Mind Works)، إذ لا يقترح هذا الكتاب أنّ الإيمان بالله هو خطأ معرفي فحسب، بل كذلك يقوم باقصاء مذهب التحليل النفسي ضمن علم النفس، وهذا مثير للسخرية، ذلك أن سيغموند فرويد كتب باسهاب عن الدين بوصفه وهماً، وقد دعا أحد

[1] . الرؤية الحاسوبية (computer vision) هي إحدى مجالات علم الحاسوب، تهدف إلى بناء تطبيقات ذكية قادرة على فهم محتوى الصور كما يفهمها الإنسان. (المترجمة)

تلامذته الدين 'اختلال عقلي مشترك' (فرويد ١٩٦١؛ رحيم ١٩٥٥). ويوجد على الأقل ثلاث فرضيات فيما يتعلق بسبب كون التحليل النفسي عدائياً جداً تجاه الدين:

- أولاً، الدين في فيينا حيث عاش فرويد يعني المسيحية، وتقريباً جميع مناصري التحليل النفسي كانوا يهوداً ممن اختبروا معاداة السامية بشكل مباشر (باكان ١٩٥٨). بالطبع، إنّ الأذى الذي سببه الدين هو المصدر المشرّع لمعاداته، بغض النظر عما إذا كان سوء تصرف الناس المتدينين هو حجة ضد وجود إلههم.
- ثانياً، أتّجه التحليل النفسي إلى التنافس المباشر مع الدين، مدعياً معالجة مشاكل الناس العاطفية، لدرجة أنّ ادعاءاته كانت مبنية على الدين أكثر من كونها مبنية على البحث الدقيق الذي يختبر نظريات التحليل النفسي بالفعل.
- ثالثاً، والأكثر أهمية للهدف من هذه المقالة، قام التحليل النفسي ببحثه عن تفسيرات طبيعية لإدراك الإنسان وعاطفته، بإضعاف مباشر للتفسيرات الدينية الصرفة عن الإيمان والأفكار الدينية عن النفس. هذه النقطة الأخيرة تنطبق كذلك على العلوم المعرفية المعاصرة (داوكينز ٢٠٠٦).

لقد حاول العديد من المؤلفين مؤخراً شرح الدين وفقاً لنظريات العلوم المعرفية عن العمليات العقلية الإنسانية، وسنتطرق لأعمالهم لاحقاً. مرة أخرى نقول إنّه من خلال تقويض التصورات التقليدية —ولاسيما عن العقل البشري، النفْس، أو الروح— غيّر هؤلاء شروط الجدال بدون أن يدحضوا

بالضرورة قضية وجود الإلهة. كان عدداً من هؤلاء الكتاب علماء أنثروبولوجيا ثقافية، وغيرهم ممن يعملون بطريقة مشابهة، مما يعني أنّ عملهم يميل لأنْ يكون تفسيرياً أكثر من كونه يستخدم تجارب رسمية أو دراسات إحصائية. وقد مالوا في الواقع أيضاً إلى تعريف الدين وفقاً للخرافات العامة والغامضة تقريباً كما قد يفعل الناس الأميون، عوضاً عن تعريفه وفقاً للمؤسسات الدينية الواسعة واللاهوتيين في حضارات العالم العظيمة.

إنّ علم الاجتماع هو الحقل العلمي الذي درس الدين في المجتمعات الحديثة بشكل مكثف أكثر، وقد أغفل حقل العلوم المعرفية الأصلي علم الاجتماع ومعظم محتوى الإدراك الاجتماعي[1] بشكل عام. ولهذا، سيترقب هذا الفصل الاتحاد المتقدم حالياً بين العلوم المعرفية وعلم الاجتماع المعرفي، كما سيستخدم تعريفاً أوسع لهذا الحقل الذي يتضمّن الإدراك الاجتماعي، التواصل، والطرق التي يستخدم بها البشر المعلومات عملياً خلال التواصل مع الآخرين.

[1] . الادراك الاجتماعي هو تشفير المعلومات وتخزينها واسترجاعها ومعالجتها في المخ، وفي وقت ما، أشار الإدراك الاجتماعي بشكل خاص إلى أحد مناهج علم النفس الاجتماعي إذ تمت دراسة هذه العمليات وفقًا لأساليب علم النفس المعرفي ونظرية معالجة المعلومات. ومع ذلك، أصبح المصطلح يستخدم على نطاق أوسع في علم النفس وعلم الأعصاب المعرفي. (المترجمة)

الروح:

لقد حيّر لغز هوية الإنسان الفلاسفة وعلماء السلوك منذ أن بدأ المفكرون بأداء هذه الأدوار في المجتمع. ويمكننا هنا استذكار اللقاء بين أليس واليسروع في أرض العجائب، الذي كتبه أحد المناطقة:

"من أنتِ"؟ قال اليسروع. أجابت أليس، ببعض الخجل، "أنا ـ أنا بالكاد أعرف يا سيدي، لكن في الوقت الحالي على الأقل أنا أعرف من كنتُ عندما استيقظت هذا الصباح، ولكنني أعتقد أنني تغيرت عدة مرات منذ ذلك الحين". "ما الذي تعنينه بذلك؟" قال اليسروع بصرامة. "قومي بتفسير نفسك!"
"أخشى أنني لا أستطيع تفسير نفسي يا سيدي،" قالت أليس، "لأنني لست نفسي، كما تعلم، فكوني أتّخذ العديد من الأحجام المختلفة في يوم واحد هو أمر غاية في التشويش" (كارول ١٩١٦، ص ٢٦-٢٧).

يجب أنْ نستذكر هنا أنّ أليس كانت قد تقلصت مؤخراً إلى حجم حشرة، مما استدعى التساؤل حول أحد المفاهيم المعيارية عن الهوية، وهو أنها انعكاس لسلامة جسم الإنسان الشخصي. من المؤكد أنّ العلماء المعرفيين لم يحلّوا جميع ألغاز العقل، وهو عمل فذّ يعتقد العديد منهم أنه بمستوى فهم كيفية عمل الدماغ، وبهذا لم يستطيعوا أنْ يجيبوا عن السؤال بشكل أبسط مما فعلت المسكينة أليس. إلا أنّ بحثهم أخذهم إلى أبعد بكثير من الجهل البحت. فمثلاً، من الواضح أنّ الدماغ هو عبارة عن مجموع أجزاء شبه مستقلة، متمايزة بنيوياً

ووظيفياً على عدّة مستويات قياسية، ووحدتها هي، لنقل على أقل تقدير، إشكالية (زيكي ٢٠٠٣). لقد كانت هذه الحقيقة واضحة مسبقاً بالنسبة لرواد الأطباء، والأطباء النفسيين في منتصف القرن التاسع عشر، والذين أصبحوا مدركين لمدى التغيير الكبير الذي يسببه الأذى الدماغي في شخصية الفرد وقدراته العقلية. وقد لاحظوا مباشرة التحدي الذي يشكله هذا بالنسبة للدين، ولكنهم لأسباب متعلقة بالعلاقات العامة عمدوا إلى الحطّ من شأن هذا الأمر (بينبريدج ١٩٨٤).

مؤخراً، قام البحث الذي يعرف باسم 'انقسام الدماغ' (أي دراسة الناس الذين تم قطع الاتصال بين نصفي الدماغ لديهم) بالكشف عن الاستقلال الموضعي لتراكيب الدماغ والطابع الإشكالي لإدراكات أساسية مثل إدراك الوقت والذات (غازانيغا ١٩٩٨؛ تورك وآخرون ٢٠٠٢، فونيل وآخرون ٢٠٠٣). اليوم، تقوم التكنولوجيا الحاسوبية المتقدمة بتطوير دقة التقنيات الخارجية[1] باستمرار إذ تتمكن من رسم خرائط للوظائف العقلية في الدماغ (أوو وآخرون ٢٠٠٩)، وليس ثمة من نهاية منظورة للاكتشافات التي تتعلق بكيفية أداء تراكيب [دماغية] مختلفة لوظائف متمايزة.

يستهوي الفلاسفة الإنسانيين والصوفيون المتدينون التكلم عن الوعي، وغالباً ما يشيرون إلى وجود موطن إدراكي داخل العقل يكوّن الشخص. ومع

---

[1] . تقنيات خارجية (non-invasive techniques) هي تقنيات لا تتطلب إجراء شق في الجلد أو وضع أي شيء داخل الجسم. (المترجمة)

هذا، الشيء الأقرب للذات المدركة الذي استطاع العلماء المعرفيون إيجاده هو الذاكرة قصيرة الأمد، أي مخزن البيانات المجازي الذي نحفظ فيه قائمة بالأشياء التي نتعامل معها في الوقت الراهن. ولكن هذه القائمة محدودة للغاية، وتتألف نمطياً من سبعة عناصر (ج. ميللر ١٩٥٦). يفضل مارفن مينسكي رائد الذكاء الاصطناعي في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT)، يفضّل أنْ يصف العقل الإنساني على أنه مجموعة من العملاء المختصين شبه المستقلين، وليس فرداً موحداً، ويصف العملاء بأنهم يتفاعلون على ستة مستويات هرمية، هي:

- التفاعلات الغريزية.
- التفاعلات المكتسبة.
- التفكير المدروس.[1]
- التفكير التأملي.[2]
- التفكير التأملي الذاتي.[3]
- التفكر الواعي ذاتياً[1] (مينسكي ٢٠٠٦، ص ١٣٠).

---

[1] . التفكير المدروس: هو التفكير مع الأخذ بالحسبان مجموعة العوامل ذات الصلة، وهو تفكير يتطلب مجهوداً ويستند إلى المنطق. (المترجمة)

[2]. التفكير التأملي: يشير هذا النوع من التفكير إلى عمليات تحليل وإطلاق الحكم على ما يحدث. (المترجمة)

[3] . التفكير التأملي الذاتي: هو قدرة الإنسان على ممارسة مطالعة الذات واستعداده لتعلم المزيد. (المترجمة)

يقول خريج جامعة ييل، العالم المعرفي بول بلوم (٢٠٠٤ أ) بشكل صريح إنّ فكرة امتلاك البشر لأرواح هي وهم ناتج عن حقيقة أنّ الدماغ غير مدرك لطبيعة عمله الخاصة. يشرح موقع بلوم أنّ، "هناك الكثير من الأدلة على أنّ الراشدين هم ازدواجيون بالفطرة ـ نحن نرى العالم كما رآه ديكارت، محتوياً على أشياء مادية (أو أجساد) وكينونات اجتماعية (أو أرواح). أنا مهتم بكيفية نشأة وتطور هذه الازدواجية، وبالدلالات التي لديها في مجالات مثل الأخلاق والدين"[٢]. وقد كتب بلوم في جريدة نيويورك تايمز الآتي: "كان الصراع الكبير بين العلم والدين في القرن الأخير متمحوراً حول البيولوجيا التطورية. في هذا القرن، سوف يكون الصراع حول علم النفس، وستكون أرواحنا محور هذا الصراع على أقل تقدير" (بلوم ٢٠٠٤ب).

تبدو الأديان على اختلافها بأنها تربط الروح بالإله، وسيقوض إنكار روح الإنسان مفهوم الروح العظيمة، أي الله. وبدون تفسير هذا الرابط بوضوح، وجد بعض علماء الدين المعرفيين أنّ أساسه المعرفي يكمن في ميل الإنسان لأنْ ينسب الأحوال لأحداث معقدة (أتران ٢٠٠٢). أي أننا نميل لافتراض أنّ أحدٌ ما مسؤول عن الأشياء التي تحدث. يقول باسكال بوير

---

[١] . التفكر الواعي ذاتياً: هو أعلى مستويات التفكير العقلي، ويتطلب هذا النوع من التفكير إنساناً واسع الثقافة، يأخذ بالاعتبار جميع الاحتمالات المتعلقة بفكرة ما، ويتخلى عن معتقداته وتصوراته المسبقة عنها. (المترجمة)

[٢] . لمعلومات أكثر، انظر في الموقع التالي:

http://www.yale.edu/psychology/FacInfo/Bloom.html

(٢٠٠١، ص ١٦-١٧): "إنّ عقولنا ليست آلات تفسير كليّة. بل إنها تتألف من العديد من آلات التفسير المختلفة المتخصصة ...وتدعى بشكل أصح منظومات استدلال". ويقول بوير كالعديد من الكتاب الآخرين، إنّ العقل الإنساني يحتوي على دارة مركبة فعالة جداً تفسر تصورات ومقاصد الكائنات العاقلة الأخرى. يعتقد بعض العلماء المعرفيين أنّ هذه الدارة موجودة في تركيبة دماغية معينة، تدعى أحياناً 'العصبونات المرآتية'[١]، وإنّ متلازمة أسبرجر أو اضطراب طيف التوحد قد يحدث بسبب خلل في هذه المنطقة. سواء كانت تركيباً في مكان محدد أو وظيفة منتشرة، لعل هذه القدرة على 'قراءة الأفكار' قد تطورت لتساعد البشر الأوائل على توقع تصرفات البشر الآخرين والحيوانات، ما أفضّل أنْ أدعوهم مفترسين، شركاء، وفرائس. إننا نبالغ عندما نحلّل ظاهرة العاصفة الرعدية الجوية الفوضوية، متخيلين أنّ الإله ثور[٢] (Thor) هو من يصنع كل هذه الضجة. إنّ الإيمان

---

[١] . تعمل الخلايا العصبية المرآتية كالرادار، وتنظم العمل بينها وبين الخلايا المرآتية في الأشخاص الآخرين. وتنقل الأحاسيس من عقل إنسان إلى آخر. وتقوم بمراقبة وتحليل ما يجري في عقول الآخرين قبل أن تظهر بأعراض معينة في الوجه كتقلص عضلات الوجه مع الابتسامة أو الغضب، وهناك دراسات تربط بين هذه الخلايا وإمكانية الإحساس بما يحس به الآخرون أو تفهم مشاعرهم. في حين تصل دراسات أخرى إلى أن هذه الخلايا هي السبب في ضحك شخص ما حين يشاهد شخصاً آخر يضحك (ظاهرة كاربنتر) وصولاً إلى تفسير بعض الظواهر الثقافية. كما يربطها بعض العلماء بمرض التوحد حيث يتوقعون خللاً في هذه العصبونات.

[٢] . الإله ثور "Thor" و"Þórr" بالنرويجية القديمة و"Donar" بالألمانية الشمالية القديمة. هو إله البرق ذو الشعر والشارب الأصفريين في ميثولوجيا الشعوب الجرمانية عامة وفي الشعوب الإسكندانافية خاصة. وهو إبن الإله أودين "Odin" إله الحرب ،الشعر والحكمة و الإلهة جورد "Jord" رمز الأرض البور والبراري. (المترجمة)

بأشياء خارقة من هذا المنظور، هو بمثابة نشاط مفرط لهذه الوظيفة في الدماغ البشري المنسوبة للعقل. إذا تابعنا في هذا الأسلوب بالتفكير لخطوة إضافية ستتمكن من تطبيقه على الروح. لقد منحنا التطور آلية عقلية فعالة بما يكفي لتقييم سلوك الحيوانات والبشر الآخرين، ليس بالمعنى العلمي الدقيق ولكن هذه الآلية أتاحت لأسلافنا البدائيين البقاء في بيئة اجتماعية، وتدفعنا هذه الآلية العقلية تجاه الإيمان بالإلهة. إلاّ أننا نقوم بإسقاط هذه الآلية على أنفسنا، فنفهم أنفسنا وفقاً لبعض الاستعارات العملية ولكنها بدائية عن الإرادة والهوية. لاحظ كيف أنّ الكثير من الكلمات عن الأفكار والمشاعر الإنسانية ليست أكثر من استعارات. إنّ الشخص "التابع" هو حرفياً شخص يتعلق بأناس، بينما "الموقف" حرفياً هو وضعية جسدية أو اتجاه. سيكون من الجيد أنْ يرجع العلماء المعرفيون المعاصرون لأدب العقود القديمة في نظرية العزو[1]. (حيدر ١٩٥٨؛ جونز و آخرون ١٩٧٢)، ولاسيما فكرة أنّ الناس تفهم أفكارها ومشاعرها الخاصة من خلال مراقبة تصرفاتها الخاصة واستنتاج

[1] . توضح نظرية العزو (attribution theory) التي أسسها فريدز هايدر أنّ الفرد في حياته اليومية يحاول تفسير أي سلوك يصدر منه أو من غيره في ضوء ما هو متوفر لديه من المعلومات . ويؤدي العزو دور جوهري في حياة الفرد الاجتماعية والنفسية من خلال ما يقوم به من تأثير على تعليل الظواهر وإدراك أسبابها وطريقة التفاعل مع البيئة الخارجية. ويمثل العزو أحد العمليات الرئيسية الداخلية التي تهدف إلى إعطاء معنى أحداث العالم الخارجي والداخلي ، وفي هذا السياق يرى (هايدر) أن اكتشافنا لكيفية تفسير الفرد لسلوكه و لسلوك الآخرين ، سيتيح لنا تفسير سلوك الفرد وقراراته والتنبؤ بها ، ذلك أنّ تلك التفسيرات السببية تحدد فهم الفرد وتوقعاته عن الاخرين ، وهذه بدورها تؤثر في سلوكه وقراراته ، وفي سلوك الآخرين كذلك. كما اهتم (هايدر) بالعوامل المفترضة من قبل الأفراد لتحليل سلوكهم وتفسيره ، إذ يعزو الأفراد سلوكهم إما إلى عوامل داخلية مثل خصائص الشخصية ، أو إلى عوامل خارجية تتعلق بالمواقف الاجتماعية . (المترجمة)

مبادئ لها تماماً كما يفعلون مع تصرفات الآخرين. وهكذا، يمكن لنا أنْ نطبق نظام استدلالنا شديد النشاط في "قراءة الأفكار" على العمليات الطبيعية، وعلى أنفسنا، مما يجعلنا نتخيل بشكل خاطئ الإلهة والأشباح.

الإيمان:

إنّ تحليل العلوم المعرفية للمعتقد الديني بدائياً نوعاً ما، ولعل ذلك يعود إلى قلة اهتمام علماء الاجتماع الذين درسوا الدين في المجتمعات الحديثة بالموضوع (باربيت ٢٠٠٤). على سبيل المثال، إنّ نموذج الاستدلال العقلي شديد النشاط في الدماغ قد ينتج اعتقاداً روحياً، أي الإيمان "البدائي" بأنّ الأرواح تتخلل العالم الطبيعي، إلا أنه لا يستطيع بحدّ ذاته أنْ ينتج إيماناً بالمسيح أو الطاعة للبيروقراطية الفاتيكانية. قد يستغل الدين نموذج الاستدلال هذا، ولكن لا يمكن اختزاله بالقول إنّه بكليته عبارة عن هذا فقط.

لقد عَرَفَ علماء الأنثروبولوجيا منذ زمن طويل أنّ مجتمعات ما قبل عصر الكتابة تختلف كثيراً بمدى امتلاكها أيديولوجيات منظمة جيداً عن الغيبيات والروح، وإذا أرادوا إحداها، لديهم العديد ليختاروا منها (بينيدكت١٩٣٤؛ أكيركنيتش ١٩٤٣؛ والاس ١٩٥٩؛ إدغيرغتون ١٩٦٦). ولكن كان لدى العديد من الناس من حضارات ما قبل الكتابة معتقدات شائعة جداً يمكن وصفها بالمصطلحات الحديثة بأنها معتقدات متحررة، إذ إنّها تتألف من العديد من المفاهيم المتباعدة بدون وجود معيار موحد يتطلب إيماناً

صارماً. يمكن الجدل هنا بأنّ الإيمان الراسخ بالله هو خاصية تمتاز بها إحدى التقاليد التوحيدية الكبرى اليهودية-المسيحية-الإسلام، وليس التقاليد الأخرى كالتقليد البوذي- الهندوسي. ومن المؤكد أنّ لدى كل تقليد من التقاليد الكبرى بعض الحركات المتعصبة، ولكن بالمجمل، لا يتطلب معظمها درجة الإيمان الموجودة بشكل خاص في المسيحية والإسلام. لقد اقترح بعض الكتاب أنّ هذه المطالبة بالإيمان كانت ضرورية لنجاح المسيحية والإسلام (أودونيل ١٩٧٩). وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ جوهر مفهوم العقيدة مجرد واحد من مخلفات الإمبريالية الإيديولوجية، وليس خاصية طبيعية من خاصيات الإدراك البشري.

"ما هي الحقيقة؟ قال بيلاطس مازحاً، ولم ينتظر ليتلقى الجواب". إن كلمات فرانسيس باكون هذه تشير إلى المجابهة بين المسيح وبيلاطس البنطي، ويترجم السؤال الروماني غالباً بمعنى مقارب في اللاتينية " Quid est veritas" (ما هي الحقيقة). إنّ تصحيف هذه الحروف يفضي إلى عبارة " Est vir qui adest" التي تترجم إلى عبارة "إنها الرجل الذي يقف أمامك". وبالتالي فإنّ المسيح بحدّ ذاته هو الحقيقة، وهذه ليست مجرد أي عبارة لفظية عن المسيح. يدلّ هذا على الحقيقة الاشتقاقية بأنّ كلمة "حقيقي" ليست في الأصل أو هي ليست فقط عن صدق عبارة كلامية شكلية. إنّ عبارة "مؤمن حقيقي" قد تعني "مؤمن أصيل" أو "مؤمن مخلص"، حتى عندما يكون محتوى معتقدات المؤمن باطلاً بالفعل.

في الأيدولوجيات الإستبدادية، مثل المسيحية والإسلام، قد يعني المعتقد الإخلاصَ (faith) بقدر ما يشير إلى الشعور النفسي بالرضى الإدراكي. لولا الإخلاص لمعتقد، أو للبابا، لم تكن المسيحية لتتمكن من تجاوز عصر الظلام بسلام. عندما نهضت ولايات الأمة الأوروبية في الفترة الحداثوية الأولى، كانت تجارب السحر الغريبة ترتبط بتأكيد غير اعتيادي على النقاء الإيديولوجي الذي عزّز على الأرجح القوة السياسية للنخب المحورية التي كانت تخلق الأمم (لارنر ١٩٨٤).

كان التحليل النفسي، بالرغم من جميع أخطائه، قيماً لأنه جعل من الإيمان مسألة إشكالية، وذلك من خلال اقتراحه أنّ المشاعر الداخلية لشخص ما قد تختلف جداً عن مهنته/مهنتها العامة. وسلك الماركسيون اتجاهاً مختلفاً إذ اقترحوا أنّ الإيديولوجيات العامة في المجتمعات الرأسمالية تمثل وعياً كاذباً، حيث كان الناس العاديون ضحايا مخدوعين بمدى خدمة الترتيبات الاجتماعية لمصالحهم الخاصة. وكما اقترحنا مسبقاً، ثمة جدل أساسي في العلوم المعرفية، ولاسيما في جانبها الموجه بالحاسوب، والذكاء الاصطناعي، معني بدرجة ظهور الإدراك عند التلاعب المنهجي لفئات مترمتة، وهي الفئات التي تعادل الأنظمة الدينية الأساسية.

اتبع الأسلوب الحسابي للعلوم المعرفية المبكرة مبادئ ما ندعوه أحياناً "الاستدلال المنطقي المبني على القواعد". وكان الإدراك أشبه بتلاعب الفرضيات الدقيقة المنهجي باشتقاق مسائل الرياضيات: سقراط كائن بشري. كل البشر فانون. ولهذا، سقراط فاني. لاحظ أنّ هذا القياس المنطقي يتطلب

منا أنْ نؤمن بالفئات المحددة، مثل "إنسان" و "كائنات فانية". يمكن استبدال المصطلح الأول من القياس المنطقي اليوم، أي "إذا كان سقراط كائناً بشرياً..." ومعظم الذكاء الصناعي الكلاسيكي يتألف من نظم منسجمة من فرضيات من نوع "إذا—فإذاً". تتغير نتائج المنطق بطريقة آلية تقريباً في حال كان مفهوم ما لا ينتمي لفئة فعالة، مثلاً إذا عرّفنا سقراط على أنه فكرة وليس إنساناً، وعلى أنه ينتمي لعالم الأفكار الثقافية وليس لشعب أثينا القديمة. في تلك الحالة، لا يمكن لنا أنْ نستنتج فيما إذا كان سقراط فانياً أم لا.

سرعان ما ظهر في العلوم المعرفية تحديان مرتبطان ببعضهما لنظام الاستدلال المبني على القواعد. أحدهما يأتي من دراسة الأعصاب، أو ما ندعوه اليوم 'علم الأعصاب المعرفي'، لأنّ أجهزة الحيوانات العصبية ومعظم الجهاز العصبي البشري يعمل بدون الفئات المشروطة باللغة. وجاء التحدي الآخر من نوع من الذكاء الاصطناعي (أو التعليم الآلي) يستقي استعاراته من علم الأعصاب، وتحديداً الشبكات العصبية (راملهارت و مكليلاند ١٩٨٦). تقوم الشبكات العصبية بتشفير المعلومات من حيث الاتصالات وأوزان الاتصالات بين عدد كبير جداً من العقد، المشابهة للأعصاب المتصلة بشبكات معقدة بواسطة معاملات العصبونات (dendrites)، والمحاور العصبية (axons)، والمشابك (synapses). لا تنتج العديد من الشبكات العصبية المعقدة حلولاً متماثلة للمشاكل، بل تنتج شيئاً أفضل وهو: ميولاً احتمالية للاستجابة بمجموعة من الطرق، ما يتيح المجال للشبكات باختبار البدائل والتعلّم حين تتغير الاحتمالات في البيئة. بما معناه أنّ الاشتقاقات هي سلاسل

من الاحتمالات، أكثر من كونها نتيجة منطقية حاسمة، وأنّ الفئات المتزمتة قد لا توجد. عندما تكون الأنظمة المبني آلهتهم ة على القواعد محاصرة بعقائد غير مرنة، يكون لدى الشبكات العصبية إرادة حرة.

كمثال عن هذا، أقدم بحثي في المحاكاة الحاسوبية الذي يعنى بنشأة المعارف الدينية، والذي وضعت له نموذجاً عبر مبادلات شبكية بين العديد من عناصر الذكاء الاصطناعي، يشكل كلّ منها شبكة عصبية (بينبريدج ١٩٨٧، ١٩٩٥، ٢٠٠٦). تفترض المحاكاة بشكلها النهائي مجتمعاً من ٤٤،١٠٠ عنصر ذكي، كل منهم مبني على شبكة عصبية فيها حوالي مئة وزن اتصال. أتخيل أنّ هؤلاء الآلاف من العناصر يمثلون مجتمعاً له اقتصاد، ويقوم بمبادلة موارد متنوعة يصنعها العديد من العناصر. في بداية كل جولة حاسوبية، للتجربة المعطاة هنا، قمت بتحديد عدد مجموعات العناصر المشاركين، والمجموعات التي ستنتج كلًّا من الموارد. ثم تركت العناصر ليتفاعلوا. في البداية يقومون بذلك بشكل عشوائي، إلا أنهم يتعلمون بالتدريج نوعية العناصر الذين يجب الذهاب إليهم للحصول على مورد محدد يحتاجونه، وينشط الاقتصاد بنجاح لمصلحة جميع العناصر الناضجين. إذا غيرت شيئاً في منتصف الجولة، سترتبك العناصر في البداية، لكنهم سيتأقلمون ويتعلمون النظام الجديد. ولكي يتأقلموا، يجب عليهم أنْ يتجنبوا تنمية مفاهيم جامدة عن اقتصادهم، ويجب أنْ يجربوا نظريات جديدة من حين لآخر، على الرغم من عدم فعالية هذا في مدّة معينة.

تتيح أحد النماذج من هذه المحاكاة لي القرار فيما إذا كان يوجد ٢، ٣، أو ٤ مجموعات ضمن الـ ٤٤،١٠٠ عنصر، وأنْ أُلحِق كل عنصر بمجموعة. هذه المجموعات هي فئات متزمتة، تماماً مثل تلك الموجودة في الاستدلال المبني على القواعد. ويتخذ العناصر أدواراً. افترض أنّ العنصر x يحتاج الماء، أحد الأقسام الفرعية من شبكته العصبية يتألف من تسجيلات الذاكرة للماء لكل حشد. على سبيل المثال، أحد تسجيلات الذاكرة يمثل وجود مجموعتين، والماء يأتي من المجموعة الأولى. يمثل تسجيل آخر المجموعة الثانية بين اثنتين، وأخرى تمثل المجموعة الأولى إذا كان هنالك ثلاث مجموعات. في البداية، يحتوي كل تسجيل على رقم عشوائي. على حين يبحث العنصر عن الماء، وقد يحصل أو لا يحصل عليه، فإنّ الأعداد في التسجيلات المتماثلة تزداد أو تتناقص. في حاجته للماء، يلجأ العنصر X إلى شبكته العصبية الخاصة بالماء ويختار نظرية محددة بناء على الاحتمالات التي تحددها الأرقام في كل التسجيلات المتعلقة بالماء. وبينما يتعلم كيف يفعل ذلك، يستطيع العنصر أنْ يختار نظرية جيدة بشكل أفضل مع مرور الوقت، ولكن قد تؤدي أكثر من نظرية إلى نتائج إيجابية، وليس ثمة من نظرية مستبعدة دوماً بشكل تام. مثلاً، إذا قررت أنّ هنالك أربع مجموعات، ويمكن الحصول على الماء من المجموعة الأولى، عندها سيتعلم العنصر X أنّ هذه هي النظرية المفضلة. لكن النظرية الجيدة جداً، من حيث النتائج التجريبية، هي المجموعة الأولى في حال وجود مجموعتين فقط. تعمل هذه النظرية أيضاً بشكل جيد، إذا ألحقتُ الماء فعلاً بالمجموعة الثالثة من بين أربع مجموعات. النظريات التي تحتوي ثلاث مجموعات تعمل بشكل أقل جودة، ببساطة لأنّ معامل العدد ٢ هو ٤، ولكن

٣ ليس كذلك. في هذا المثال، نظرية المجموعتين أقل دقة من نظرية الأربع مجموعات، ولكنها ليست خاطئة بشكل كامل.

يدخل الإدراك الديني الصورة عندما أجعل عناصر الذكاء الصناعي يبحثون عن مورد لا يمكن في الحقيقة الحصول عليه من عنصر آخر، مثلاً مورد يمثل الحياة الأبدية. تحدث عملية التعليم نفسها، وبرنامج الكمبيوتر لا ينهار. خطوة بعد خطوة، يتعلم العناصر أنهم لا يستطيعون الحصول على الحياة الأبدية من المجموعة الأولى من المجموعتين، ولا من الثانية من المجموعتين، ولا من الأولى من الثلاث مجموعات، وهكذا دواليك. ولكن لا يمكنهم بشكل فعال اختبار بعض النظريات الأخرى التي تحدد عوامل افتراضية لا توجد ضمن المحاكاة. على سبيل المثال، افترض أنّ العنصر x يريد الحياة الأبدية، ويتساءل فيما إذا كان ممكناً الحصول عليها من المجموعة الثالثة عندما يوجد فقط مجموعتان. إنّ الشبكة العصبية لديها تسجيل في الذاكرة عن هذه الاحتمالية، ولكن لا يوجد عناصر يمكنهم الانتماء لهذه الفئة غير الطبيعية. وبعد العديد من المحاولات، سوف يفترض العناصر أنه يجب البحث عن تلك الحياة الأبدية في الفئات التابعة لعناصر لا يمكن أنْ يوجدوا في الحقيقة داخل المحاكاة. هؤلاء هم آلهتهم.

ربما يبدو من السخيف أنّ نصدق أنّ أعضاء نظام منطقي يحتوي فقط على فئتين يمكن أنْ ينتموا إلى المجموعة الثالثة لهاتين الاثنين. ولكن هذا شبيه جداً لما تفعله الأديان: أي افتراض وجود كائنات لديها الكثير من صفات الأشخاص البشريين، ولكنها تفوق الواقع الطبيعي في ناحية أو اثنتين. يقول

باسكال بوير (٢٠٠١) وجاستن باريت (٢٠٠٤) إنّ هذه سمة مميز للمعتقدات الدينية: إنّها منافية للحدس بالحد الأدنى. وهي مشابهة للمظاهر الحقيقية، ولذلك من السهل تذكرها ومناقشتها، ولكنها مختلفة بما يكفي لتكون بارزة وجديرة بالتذكر. بأيّ حال، إنّ عناصر الذكاء الاصطناعي في محاكاتي سيتخلون بسرعة عن آلهتهم إذا استطاعوا البدء بالحصول على حياة أبدية من عناصر آخرين ضمن واقعهم. فهم يحتاطون من الخسارة، بينما يسعون بين حين وآخر للحصول على هذا المورد الخارق للطبيعة من شركاء تبادل طبيعيين، ويفترضون أيضاً وجود عدة آلهة مختلفين ويتنقلون فيما بينهم. بمعنى أنّ العنصر X قد يبحث عن الألوهية في المجموعة الثالثة للمجموعتين في وقت ما، أو في المجموعة الرابعة لمجموعتين في وقت آخر، أو الرابعة لثلاث مجموعات.

إنّ النماذج الأكثر تطوراً من هذه المحاكاة تسمح للعناصر بإيصال معتقداتهم. إذا حصل العنصر X على الماء من العنصر Y، فإنّ الإثنين يستطيعان أيضاً مشاركة المعلومة عن كيفية الحصول على الحياة الأبدية. ربما يكون لدى العنصر Y احتمال عالٍ جداً بالحصول على الحياة الأبدية من إله يمكن أنْ نسميه تيرتيوس، عضو من المجموعة الثالثة لمجموعتين، ويفقد العنصر X القابلية القوية للحصول عليها من أي مصدر محدد. سيتأثر العنصر X بالمعتقد الأهم الذي يتحلى به العنصر Y، ليزيد بهذا الرقم المماثل في تسجيل الذاكرة المقابل. في التبادل التالي، قد ينقل العنصر X إيمانه بتيرتيوس للعنصر Z.

يمكن لي أنْ أضبط المحاكاة بحيث الأعداد العالية جداً بشكل عشوائي بتسجيلات ذاكرة واحدة لعدد من العناصر. هذا يصنع نموذجاً جوهرياً لنظرية نفسية عن تشكيل الطائفة كنت قد نشرتها منذ عدة سنوات (بينبريدج وستارك ١٩٧٩)، نموذج علم الأمراض النفسية الذي يقول بأنّ الزعماء المخلّصين يطورون عقائدهم خلال فترات من المرض العقلي الحاد، ولكن يستعيدون بعدها ما يكفي من العقل ليشاركوا هذه الرؤى الغيبية مع الآخرين. إذا كان تسجيل الذاكرة يحدث ليمثل عملاء آخرين داخل المحاكاة، فإنّ التجربة سوف تعلم العميل بسرعة أنْ ينسى هذا الافتراض المجنون. لكن النظرية التي لا يمكن تكذيبها بسهولة تجريبياً— لنسمّها لاهوتاً—يمكن أنْ تبقى قوية وتنتشر من شخص إلى آخر. تنتج العديد من هذه النظريات في نظام ما طوائف دينية متنافسة، وتتداخل معتقداتها وتخلق بشكل طبيعي المزيد من الطوائف الأخرى التي تمثل مجموعات مختلفة. فقط تعاضداً من هذا النوع بين جنون الأفراد و أثر المجموعة قد ينتج شيئاً مثل العقيدة القوية بين العملاء. إنّ هذه المجموعة من أشكال المحاكاة الحاسوبية والتي جاءت من نظرية معرفية اجتماعية تقليدية قد تم العمل عليها بالتعاون مع رودني ستارك (ستارك وبينبريدج ١٩٨٧) الذي سعى لاشتقاق مئات المسائل الرياضية من مئات التعاريف وسبع بديهيات:

بديهية ١: إنّ الإدراك والتوجه البشري يحدثان مع مرور الوقت، من الماضي إلى المستقبل.

بديهية ٢: يسعى البشر إلى ما يتصورنه باعتباره مكافأة، ويتجنبون ما يعتقدون أنه خسائر.

بديهية ٣: تختلف المكافآت من حيث النوع، القيمة، والشمولية.

بديهية ٤: يتم توجيه الفعل الإنساني بواسطة نظام معالجة معلومات معقد ولكن محدود (أي العقل) وهو يعمل على تحديد المشاكل وتمييز الحلول المناسبة لها.

بديهية ٥: بعض المكافآت المرغوبة محدودة من حيث توفرها، بما في ذلك البعض غير الموجود منها ببساطة.

بديهية ٦: معظم المكافآت التي يسعى إليها البشر تتلف عند الاستخدام.

بديهية ٧: تتوزع الصفات الفردية والاجتماعية التي تحدد القوة بشكل غير متساوٍ على الأشخاص والمجموعات في أي مجتمع.

تعرّف البديهية الرابعة العقل الإنساني، وهو مجموعة من الوظائف المعرفية التي توجه تصرف الشخص. إنه تقريباً بمثابة (hardware) أي عتاد الدماغ الصلب بالإضافة إلى (software) أي برمجيات الثقافة وذاكرة التجربة الشخصية. أو بدلاً عن ذلك، يمكن القول إنّ العقل البشري هو شبكة الاتصالات العصبية التي تعالج المعلومات بفاعلية عندما يتخذ الشخص قراراً أو يضع خطة. يسعى البشر لنيل المكافآت ويحاولون تجنب الخسائر،

مستخدمين عقولهم لتحليل الموقف وتحديد الطريق إلى هدفهم. أو بكلمات أخرى، يقوم البشر بحلّ المشكلات بواسطة التفسيرات، التي هي عبارات عن سبب الحصول على المكافآت وتكبد الخسائر.

يمكن تسمية التفسيرات التي تخبر الشخص بوضوح عن كيفية الحصول على مكافأة بالخوارزميات. يستخدم هذا التعبير عادة في العلوم الحاسوبية للبرامج أو أجزاء البرامج التي تنجز مهمة معينة. أشار دانيال دينيت، وهو مساهم رئيس في الإلحاد الجديد المستند إلى العلوم المعرفية إلى أنّ التطور بواسطة الاصطفاء الطبيعي هو خوارزمية. للتعبير عن ذلك بشكل غائي، من وجهة نظر برنامج حاسوبي، إنّ الخوارزمية هي إجراء خطوة تلو الأُخرى لحل مشكلة ما. ولكن دينيت يعرّف المصطلح بدون الإشارة إلى الغايات، بحيث يمكن له أنْ يشمل أي عملية ميكانيكية عادية: "إنّ الخوارزمية هي نوع محدد من العمليات الشكلية التي يمكن الاعتماد عليها ـ منطقياً ـ للحصول على نوع محدد من النتائج كلما شُغّلت أو تمّ تمثيلها"(دينيت ١٩٩٥، ص ٤٨).

"عندما تكون بحاجة، اطلب المساعدة". وللحصول على المساعدة، غالباً ما نكون مستعدين لإعطاء شيء بالمقابل، إما الآن أو في وقت ما في المستقبل.

يسعى البشر للحصول على أنواع عديدة من المكافآت، بعضها لا يمكن الحصول عليه بسهولة من قبل أي شخص بمفرده. يتم استهلاك المكافآت مثل الطعام أو المرح، ويجب السعي للحصول عليها مرة بعد أُخرى. وهكذا، نتعلم أنْ نسعى لمكافآت محددة عبر مبادلات مع أفراد آخرين أو فئات من الناس. إنّ

الشخص الذي يكون مصدر متكرر للمكافآت، والذي نعطي له المكافآت بالمقابل، هو شريك تبادل. عندما نحتاج مكافأة من نوع محدد، ولا نستطيع تأمينها لأنفسنا بسهولة، نلجأ إلى شريك تبادل قيّم، لاسيما شخص كان قد قدّم مكافآت مماثلة في الماضي.

إنّ المعلومات حول كيفية الحصول على مكافأة مرغوبة هي أحد أنواع المكافآت النفعية إلهامة جداً. وهذه طريقة أخرى للتعبير عن أنّ الخوارزميات يمكن أنْ تكون قيّمة، ويمكن أنْ يسعى البشر إليها.

غالباً ما يكون أفضل مصدر للمعلومات هو شخص آخر. وهكذا يكون لدينا الخوارزمية الآتية: "عندما تكون بحاجة خوارزمية، اطلبها من شريك تبادل قيّم".

تدخل التراجيديا حياة الإنسان عبر البديهية رقم ٥، التي تشير إلى أنّ بعض المكافآت محدودة من حيث توفرها، وبعضها غير موجودة بتاتاً. تعني المحدودية في توفرها عدم إمكانية الجميع بالحصول على القدر الذي يتمنونه من المكافآت. الأشخاص الأقوياء القادرون على التحكم بشكل كبير بالمكافآت التي يستطيعون الحصول عليها عبر المبادلات، قادرون على الحصول على حصة أكبر من بعض المكافآت المحدودة من الأشخاص الآخرين، وهذه الحقيقة هي ديناميكية هامة في التفاوت الاجتماعي. المكافآت غير الموجودة بالمرّة ليست متوفرة حتى للناس الأقوياء. يخلق كلّ من اللامساواة وعدم التوفر الإحباط. ولكن بأيّ حال، من المستحيل التيقن أنّ

مكافأة معينة غير موجودة بالمطلق. في غياب المكافأة المرجوة، غالباً ما يقبل الناس بالخوارزميات التي تشرح كيفية الحصول على المكافأة في المستقبل البعيد أو في سياق آخر لا يمكن التحقق منه مباشرة. إنّ هذه الخوارزميات عبارة عن تعويضات، بمعنى أنها تعوّض الشخص نفسياً عن عدم وجود المكافأة. وقد تكون عادة وعوداً بإمكانية الحصول على المكافأة. تتنوع المكافآت في مدى خصوصيتها أو عموميتها، كما تختلف بمدى إمكانية التأكد منها بسهولة من الناحية التجريبية. الأديان هي أنظمة تعويضات عامة مبنية على افتراضات غيبية تتحدى الإثبات.

بالإضافة إلى نموذج الأمراض النفسية، اكتشفتُ أيضاً نموذج المتعهدين والنموذج التطوري للثقافة الفرعية، ويؤكد كلاهما على الإدراك الاجتماعي. وبينما يقول نموذج الأمراض النفسية إنّ القادة المخلّصين هم رجال مجانين، يقول نموذج المتعهدين أنهم كذبة. عند تسويق فكرة دينية في غياب أي دليل حقيقي على صحتها، يقوم المتعهد الديني بشكل فعال بإصدار وثيقة تضمن للزبون الحصول على مكافآته، إلا أنه لا يضطر أبداً لتنفيذ ذلك الوعد. وهذا يعطي عبارة "رجل موثوق" معنى جديداً، لأنّ المخلّص يخدع الناس ليعطوه التأييد مقابل رفع مستوى ثقتهم بإمكانية تحقيق رغباتهم، وبهذا يمنحون المخلّص مكانة اجتماعية وربما العديد من المكافآت المادية الأخرى. إنّ نموذج تطور الثقافة الفرعية هو مجموع النموذجين السابقين، إذ يقترح أحياناً أنّه قد يبدأ أفراد مجموعة اجتماعية بتبادل الآمال الصغيرة، ثم يبنون بالتدريج بناء قوياً

من الوهم والكذبات البيضاء، وربما إلهاً، بدون أنْ يضطر أي فرد أنْ يكون رجل مجنوناً كليّاً ولا كاذباً فطرياً.

اللّه"

ليس لدى الملحدين (سواء كانوا تقليدين أو من مجموعة العلوم المعرفية الأحدث) خلاف مع الناس الذين يقترحون أنّ العالم قد يحتوي على العديد من الألغاز التي لم نكتشفها بعد، أو مع الناس الذين يتساءلون فيما إذا كانت النماذج المادية عن الواقع كاملة. ما يتذمرون بشأنه هو التأكيد بثقة على وجود ملك للكون، يمتلك الإرادة والوعي ومسؤول عن خلق الكون من العدم. عندما أُسأل عن وجهة نظري حول الله، غالباً ما أجيب بأنني جمهوري، وغير مستعد للإقرار بالحقوق المقدسة لأي حاكم، مهما بلغت قوّته أو أمجاد إنجازاته السابقة. بمعنى أنني أرى الله على أنه نظرية سياسية تناصر الاستبداد الكوني، بقدر ما هو نظرية عن الطبيعة الروحية والمادية. وهكذا، يمكن للمرء أنْ يرفض بحزم فكرة الله، مع بقائه واعياً لإمكانية وجود كائنات قوية بالغة القدم تجول الأكوان.

إنّ الرهان الشهير الذي طرحه الفيلسوف والرياضي بليز باسكال(١٩٦١) هو أحد النظريات المعرفية الأولى التي اقترحت سبب حاجتنا للإيمان بالله. تأمل في الخيارات: الله موجود أو غير موجود. إذا كان موجود، فهنالك منافع واضحة جرّاء الإيمان به، ليس أقلها إمكانية أنه سيقدر ويكافئ الإيمان. وإذا كان الله غير موجود، فلا ضرر من الإيمان به. ولهذا،

الإيمان أكثر نفعاً من عدم الإيمان. بالطبع، إنّ الخطأ الجوهري في هذه الحجة هو الافتراض المبدئي بوجود خيارين فقط: الخيار المسيحي (أو بحسب الرومان الكاثوليك، بمعنى أدق) أنّ الله موجود، وخيار أنه غير موجود. افترض أننا نعترف بوجود إمكانية ثالثة، وهي الإمكانية بأنّ تعدد الإلهة عند الإغريق القدماء، أو الرومان، أو الجرمانيين هو صحيح. عندها سيتوجب علينا البدء بالركض من معبد أحد الإلهة إلى آخر، طالبين العون من أنواع مختلفة من هؤلاء الأخصائيين المقدسين، بدون أي منطق يدلّنا على وجود العدالة في هذا النظام. أو افترض أننا نعترف بإمكانية أنّ بوذييّ الزن هم على حق، وأنّ كل شيء عبارة عن وهم ولكن يمكننا الاعتياد على أنْ نرتاح لهذه الحقيقة، حقيقة أننا أوهام على الرغم من وجودنا الفعلي.

عندما واجه الرائد في علم النفس ويليام جيمس (١٨٩٦؛ ١٩٠٢؛ ١٩٤٨) هذه المسائل، قام بوضع حجة معرفية اجتماعية لصالح الإيمان المسيحي يمكن تلخيصها تقريباً إلى الآتي: لا يمكن لوم أحد على إيمانه بالمعتقد السائد في الثقافة التي ينتمي إليها. هذا يفترض أنّ الناس تنتمي إلى مجتمعات متجانسة تمتلك أيديولوجيات راسخة، وفي العالم المعاصر قد لا تكون هذه هي الحال دوماً.

كما ورد في كتابه 'أنواع التجربة الدينية' (Varieties of Religious Experience) عَدّ جيمس أن سيكولوجية الدين هي مسألة رئيسية للعلم، ولعلّ نقاشه الأفضل عن الدين يظهر واضحاً في 'مقالات عن البراغماتية' (Essays on Pragmatism) التي كتبها (جيمس، ١٩٤٨). من وجهة

نظر الأبستمولوجيا البراغماتية، الحقيقة هي الأمر المفيد الوحيد بالنسبة للأفكار. وهكذا، فإنّ القول بوجود الله هو لمجرد التأكيد على أنّ الإيمان بالله يفيد البشر، ربما من خلال تقوية الأخلاق بواسطة أسطورة تقول بوجود مشرّع قوانين سماوي. بالطبع، إنّ هذا ادعاء تجريبي، ويمكن للبحث العلمي الاجتماعي أنْ يتفحص مسأة ما إذا كان الإيمان الديني يمتلك حقاً هذه النتائج الإيجابية المزعومة بحقه (بينبريدج٢٠٠٧).

ماذا إذاً بشأن معتقدات الله الخاصة؟ هنا يعود الإلحاد الجديد المستند إلى العلوم المعرفية لنقطة البداية. الذكاء هو نتيجة التطور، تطور شخصي في جزء منه واجتماعي في الجزء الآخر، وهذا يوفر الفرص للكائنات التي توجد في بيئة إشكالية إذ يجب السعي إلى المكافآت وتجنب الخسائر. إذا كان الله شخصاً ذكياً، يجب إذاً أنْ تنطبق هذه المبادئ عليه أيضاً. بمعنى أنّ قدراته لا بد أنْ تكون محدودة مثل قدراتنا، وأنّ ذكاءه تطور من جيل إلى جيل من السلف الإلهي، ليصبح لديه القدرة الأكبر على التحكم بالبيئة. لقد قام بالطبع بعض الأفراد من ذوي العلمانية العالية في التقليد اليهودي ـ المسيحي ـ الإسلامي بإزالة الطابع الأسطوري عن الله إلى حدّ لا بأس به، وذلك من خلال تصفيته من السمات الجديرة بالجدل. ولكن بالنسبة للمتعصبين ضمن هذه الأديان، فإنّ الله لديهم له أفكار، مشاعر، طباع، ورغبات. إنهم ينسبون الكثير من الصفات البشرية للمقدس، لدرجة أنْ يصبح واجباً عليه أنْ يعمل على وفق المبادئ المعرفية نفسها.

أين هي إذاً خلايا الله العصبية؟ من المثير للاهتمام، أنّ الفكرة المسيحية عن الثالوث الإلهي (الآب، الابن، والروح القدس) تقترح أنّ دماغه قد يكون مثل دماغنا مقسوماً على جزئين شبه مستقلين. ونظراً إلى أنّ التطور يتطلب وجود أسلاف، وتتطلب الجوانب اللفظية للذكاء مجتمعاً يتواصل عبر اللغة، فأين هم جميع الآلهة إذاً الذين لا بد أنْ يوجدوا ليصبح أحدهم ذكياً؟ سيكون من المسلي أنْ نرى حركة دينية جديدة تؤكد أنّ الله خلق البشر بالتحديد لأنّ لديه نظام الاستنتاج عالي النشاط نفسه المنسوب لعنصر ما في دماغه تماماُ كما هي الحال عند البشر، مما يجعله يؤمن على خطأ بوجودنا. وسيكون من المسلي أكثر أنْ نسمع من الله ذاته عن إيمانه فيما يتعلق به بالآلهة الأعلى منه.

الجزء الثالث

السوسيولوجيا والالحاد الجديد

ثورة أحادية البعد

الابستمولوجيا الاجتماعية للالحاد الحديث والتعصب الديني

ويليام أ. ستال

إنّ العالم في الواقع المُعاش هو عبارة عن عالم مبني على الصعيد الاجتماعي والشخصي. اذا لم نفرّق بين هذا العالم والواقع نفسه، سنغرق عندها في أوهامنا الخاصة، وسنقوم بنقل رغباتنا ومخاوفنا إلى الآخرين، وسنتصرف وفقاً لحماقاتنا الشخصية لاعتقادنا أننا واقعيون ونبيهون.

روبيرت بيلا (١٩٧٠)

الإلحاد قادم أو هذا ما تصوّره لنا وسائل الاعلام. تصدرت كتب الملحدين البارزين (وعلى رأسهم ريتشارد داوكينز، وسام هاريس، وكريستوفر هيتشنز) قائمة أفضل المبيعات لمدة شهور. لكن عند معاينة تلك الكتب يبدو أنّ ما يسمى بالإلحاد الجديد ليس بالأهمية التي يبدو عليها. لا يجوز الخلط بين الالحاد والعلمانية، لأنه يمثل أقصى درجات الفكر العلماني الشائع، كما أنّ عدد الملحدين ليس كبيراً جداً ولم يكن كذلك من قبل (انظر بيبي ٢٠٠٢؛ وكوزمين وقيصر ٢٠٠٧). إنّ الإلحاد ليس بحركة اجتماعية، كما أنّ حجج الملحدين الجدد لا تقارن من حيث قوتها وإبداعيتها أو رؤيتها بحجج ملحدين آواخر القرنين التاسع عشر والعشرين مثل ماركس، وفرويد، ونيتشه، وسارتر، أو

كاموس (انظر هاوت ٢٠٠٨، ١٥–٢٧). وبالمقارنة فإن الملحدين الجدد يعدّون سطحيين .

ما يثير الدهشة في النقاشات الجارية هو تكرار تصوير الملحدين الجدد على أنهم انعكاس للإصوليين المتدينين (انظر بونتينغ ٢٠٠٦). يشير النقاد إلى أنّ كلاهما متطرفان ويدّعيان امتلاك الحقيقة. وكلاهما يملكان فكراً ازدواجياً، فهم يعدّون مواقفهم جيدة من دون أدنى شكّ، بينما يعدّون أن خصومهم (يقصد بها أيّ أحد بين الطرفين) يمثلون الشر قطعاً. وكلاهما ينخرط في جدالات استعراضية بدلاً من الجدل العقلاني. كلاهما محافظ سياسياً واجتماعياً. وكلاهما شديد الغضب. سيقوم هذا الفصل باستكشاف سوسيولوجية هذا التشابه، إذ إنّ وراء أوجه الشبه النمطية السطحية يكمن تشابه معرفي وبنيوي أعمق. سأفرض جدلاً أنّ كلاً من الإلحاد الحديث والتعصب الديني عبارة عن محاولات لإعادة خلق السلطة في وجه أزمة [البحث عن] المعنى [التي جرت] في الحداثة المتأخرة. ستقوم حجتي بكشف ثلاث مراحل:

١. كلاً من الملحدين الجدد والأصوليين منهمكين بالبحث عن الحقيقة.
٢. سيؤدي الفشل في هذا البحث إلى أزمة سلطوية.
٣. وهذا سيؤدّي بدوره إلى تراجع سياسي واجتماعي.

باعتبارنا ممثلين للإلحاد الجديد، سنقوم بالاطلاع على نصوصهم الأكثر قراءة والتي كتبها داوكينز، وهاريس، وهيتشنز. من ناحية أخرى يُعدّ التعصب

الديني مسألة أكثر تعقيداً، فهو حركة منتشرة عالمياً ذات سمات مشتركة في المسيحية، اليهودية، الإسلام، الهندوسية، والسيخية (انظر روثڤين ٢٠٠٤ و أرمسترونغ ٢٠٠٠) .. فجميعهم ضد حركات الحداثة الدينية التي نشأت في القرن العشرين ، لكن وبالمعنى الدقيق للكلمة ، يمكن أنْ يطلق على المسيحيين البروتستانت وحدهم تسمية 'أصوليين'. وبما أنّ الحركات الأخرى خارج أوروبا وأميركا الشمالية قد تمّ تقويضها بإحكام من قبل القوى المناهضة للاستعمار والغرب، ولتسهيل عملية المقارنة سنركّز في تحليلنا على الأصوليين من المسيحيين البروستانت. على وجه التخصيص سنطّلع على علوم الخلق ومعارضة الأصوليين لتدريس [نظرية] التطور، إذ تبدو جميع المقارنات الابستمولوجية أكثر وضوحاً بهذه الطريقة.

البحث عن الحقيقة:

ظاهرياً، إنّ الالحاد الجديد والتعصب الديني يبدوان قطبين متضادين؛ وهما يدّعيان بأنهما عدوّين لدودين. من ناحية أخرى، يقدم كل منهما رواية مختلفة عن المعرفة والنتائج الناجمة عنها . يتجلى هذا بشكل أوضح في كيفية فهم كل منهما للدين والعلم والعلاقة بينهما. يتفق جميع الملحدين الجدد أن لدى العلم امتيازات ابستمولوجية ، بمعنى آخر إنّ المناهج العلمية هي الوسيلة المطلقة لتحديد حقيقة وباطل المعتقدات. ومن جانب آخر فهم يختلفون في التفاصيل . قام هاريس إلى حد قريب بإتباع الفلسفة الوضعية لأوغست كومت والتي يقوم من خلالها بوصف الدين على أنه تفسير قديم للأحداث الطبيعية من ماضٍ جاهل وخرافي، على حين يمنحنا العلم اليوم

وصفاً حقيقياً للطبيعة . وقام هيتشنز بدوره بمناقشة مماثلة أقل تعقيداً. أما داوكنز فقد أخد خلال مناقشاته بالحسبان طريقة داروين بدلاً من كومت. مع ذلك فإن الجميع يتّفقون على أنّ العلم قد حلّ محلّ الدين كما اتفقوا أيضاً أنّ المعتقدات الدينية مضلّلة ووهمية وخطيرة .

إنّ ما يميز الأصولية المسيحية البروتستانتية هي إيمانها المطلق بعصمة الإنجيل. كما أوضح جيري فالويل (١٩٨٠، ٥٤) "أن الكتاب المقدس معصوم تماماً وخالٍ من أي خطأ من ناحية كافة المسائل المتعلقة بالإيمان وممارساته، وكذلك من نواحٍ أخرى مثل الجغرافيا والعلوم والتاريخ، الخ .."

من جهة أخرى، يقدّم الأصوليون مجموعة كبيرة من الأراء حول العلاقة بين العلم والدين . أشار علماء الخلق على وجه الخصوص إلى أنه لا يوجد تضارب حقيقي بكل معنى الكلمة بين الأصوليين والملحدين الجدد وذلك (كما أشار كين هام (٢٠٠٣) من مجموعة الخلقويون المدعوة 'ردود سفر التكوين') لأن "العلم يؤكد صحّة التفسيرات المستندة إلى الإنجيل (من خلال كونه متّسق معها) عندما يتم فهمه بالشكل الصحيح. سنكتشف مرة تلو الأخرى أنّ العلم الحقيقي يؤكد صحّة الإنجيل". غير أنّ جميع الأصوليين يتفقون أنّ هذا النوع من العلوم التي دعا اليها داوكنز وآخرون تقود إلى الإنحطاط الأخلاقي وتفكّك النظام الإجتماعي. مع ذلك على الرغم من هذه الإختلافات الواضحة هنالك العديد من أوجه الشبه الابستمولوجية والبنيوية بين الملحدين الجدد والأصوليين.. فكلاهما مهووس ب[إثبات] الحقيقة فكرياً، ولذلك العديد من الأبعاد، إلا أنّ حاجة [أو سعي] كل منهما للسلطة

هي السبب الأهم. أما في الواقع نرى أنّ كلاً من الملحدين الجدد والأصوليين قد وقعوا فيما وصفه ريتشارد بيرنشتاين (١٨،١٩٨٣) "بالقلق الديكارتي" أي إما أنْ تكون هناك قاعدة ثابتة لمعرفتنا أو أنها تتحول إلى فوضى فكرية وأخلاقية. يتجلى هذا السعي وراء الحقيقة بشكل أكثر وضوحاً من خلال تركيزهم على طبيعة المعرفة الإفتراضية والطابع المعياري للدين.

يتبع كلاً من الملحدين الجدد والأصوليين ابستمولوجية ترتكز على ما أطلق عليه ستيف فولر(٢٠٠٠، الرابع عشر-السابع عشر) النموذج الهندسي للعلاقة بين الأبعاد التجريبية والمعيارية المتعلقة بالبحث، وهو نهج هرمي تستخلص فيه الإستنتاجات من المبادئ الأولى. وتقوم المبادئ الأولى بالتأكيد على الحقيقة (كما في الهندسة على افتراض أنه يتم اتباع الطرق المناسبة). ولذلك يُنظر إلى النموذج التجريبي على أنه قد تمّ ترسيخه فعلاً بشكل معياري . بالتالي، فإنّ الدين بالنسبة لكل من الملحدين الجدد والأصوليين مرتبط بالمعتقد والمعتقد هو تقديم إجماع عقلاني على سلسلة من المقترحات .

أطلق داوكنز على هذا المعتقد اسم 'فرضية الله' (٢٠٠٦،٥٠)، لأنّ فكرة "وجود الله هي فرضية علمية مثلها مثل غيرها من الفرضيات" من الممكن اثباتها (أو عدم إثباتها) بدرجات متفاوتة من حيث احتماليتها، تثبت النصوص الثلاثة حجتها من خلال تشويه سلسلة 'حجج لصالح [وجود] الله' بشكل كبير. وتتضمن خطابات الأصوليين الحبكة نفسها، ادّعى جان كين على سبيل المثال (١٩٩٩) أنّ :

لدى الخلقويين والتطوريين، والمسيحيين وغير المسيحيين جميعهم الأدلة والمعطيات نفسها. فكروا بالأمر، جميعنا نملك الأرض نفسها، وطبقات الأرض المتحجرة نفسها الحيوانات والنباتات والنجوم نفسها، والمعطيات هي نفسها، ويكمن الإختلاف في الطريقة التي نفسّر فيها الحقائق، [لكن] لماذا نقوم بتفسير الحقائق بشكل مختلف؟ السبب هو أننا نبدأ من معطيات بديهية مختلفة، وهي أمور نفترض صحتها من دون قدرة على إثباتها. فتصبح [هذه البديهيات] بالتالي أساساً لإستنتاجات أخرى. فالمنطق برمته يستند إلى المعطيات البديهية (وتسمى أيضاً بالمسلّمات).

ويضيف جوناثان سارفاتي (١٩٩٨) :

"إن المنطق والعقل بعيدان كلّ البعد عن كونهما متعارضان مع المسيحية الإنجيلية. في الواقع إنهما أساسيان [بهذا الشأن]. ومن دونهما يستحيل استنتاج اي شيء من الاقتراحات الحقيقية التي تقدمها الأسفار الستة والستين [الموجودة] في الكتاب المقدس، وهو المرجعية الحاسمة في المسيحية".

عادةً ما يقوم الخلقويون بإثبات حجتهم من خلال استمرارهم بتشويه سلسلة من النقاشات التي تدعم نظرية التطور، وبالتالي فإن كلتا المجموعتين تتبع أسلوب التلقين [أو تكرار الكلام] في نقاشهما. وبمعنى آخر، فإنّ مجموعة الاقتراحات التي يقدمها كل منهما حقيقية بطبيعتها، وتنطبق عليها مقولة هربرت ماركوس (١٩٦٤-٨٨) الآتية: "تمّت صياغة المفهوم الشعائري بحيث يصبح محصّناً ضد التناقضات". ونظراً [لاستخدامهما] لأسلوب

'الحجة المنطقية' المشترك بينهما، يقرّ كلاً من الملحدين الجدد والأصوليون أنّ العلم والدين يجب أن يشغلا الحيز نفسه، بمعنى آخر، كلاهما يناقشان الواقع نفسه. كلاهما يرفض بازدراء مسألة أنّ العلم والدين (وبإستخدام كلمات ستيفن جاي غولد) هما "ماجستيريا غير متداخلة " [NOMA]، وأنّ لكل منهما مجاله الخاص الذي لا يؤثر على الآخر . (انظر داوكنز ٢٠٠٦-٥٤-٦١). لا تميز أي من المجموعتين بين المعتقد والإيمان، فبالنسبة للملحدين الجدد الأيمان هو بكل بساطة مجرد معتقد لكن مع عدم وجود أيّ دليل عنه ، إذ لا توجد أسئلة لا يستطيع المنهج العلمي الإجابة عنها من حيث المبدأ (على الرغم من اعتراف هيتشنز وهاريس باحتمالية وجود بعض الاستفسارات التي لم يتمكّن العلم من الإجابة عنها بعد). أمّا بالنسبة للأصوليين فهم يملكون القدرة نفسها من ناحية إعطاء الأولوية للمعرفة. وكما يقول جيمس كوبيدج (١٩٧٣،١٦) ، "لهذا السبب، من المهم أنْ يكون لدينا حقيقة موضوعية للتحقق من صحة أيّ تجربة داخلية". كما أنهم يواجهون الملحدون الجدد بقولهم إنهم يملكون بالفعل الدليل الموضوعي الذي يدعم معتقداتهم. لذا يؤكد ايليوت ميلر (١٩٨٥) ويقول الآتي:

"لكي تكون الديانة المسيحية مطابقة لطبيعتها التاريخية يجب أنْ تكون موثوقة ، لأنها لطالما عَدّت نفسها نتاجاً للوحي، أو من فعل البوح الإلهي. وشرعيتها وقف على حقيقة هذا الإدعاء".

كلاً من المجموعتين تتبنى وجهة نظر أحادية أي كلاهما لا تريان سوى بعد واحد من الواقع .إنّ المعتقدات بالنسبة لكل من الملحدين الجدد

والأصوليين هي [مرجعية] موثوقة، أي أنها تقوم بتحديد المعايير. لا تميّز أي من المجموعتين بين سلطة المجتمع والتقاليد والتجربة (وهي مصادر سلطة بالنسبة للمجموعات الآخرى)، أو أنهما تمنحان [هذه السلطات] مكانة تخضع للمعتقد بأفضل الأحوال. كلاهما يجادل بأنه من خلال المعتقد يظهر السلوك فإذا كانت تلك المعتقدات خاطئة فإنّ السلوك سيكون فاسداً. لهذا بالنسبة لهاريس (٢٠٠٤،١٢) "إنّ المعتقد شبيه بالرافعة مجرد أنك حركتها فإنها ستحرّك كل ما في حياة الفرد تقريباً... إنّ المعتقدات تحّدد نظرتك إلى العالم؛ فهي تملي عليك كيفية التصرف، كما تقوم بتحديد ردودك العاطفية تجاه البشر الآخرين". وبما أنّ المعتقدات مهمة في كل جانب من جوانب الحياة لذلك فمن المهم أنْ يحصل الإنسان على معتقدات سليمة، فالمعتقدات الدينية عبارة عن أوهام (أو كما جاء في عبارة هيتشنز " الدين يفسد كل شيء") ولا تؤدي سوى للتعصب والعنف. وهذا بدوره يعكس حجة كوبيدج (١٩٧٣،٢٥) الآتية:

"من المهم أنْ توفر فلسفة الحياة أساساً صلباً، وذلك للتأكد من القضايا الهامة من دون أدنى شكّ.. ما نؤمن به يشكّل فارقاً كبيراً في هذا الشأن. إنْ كنّا قد أتينا إلى الوجود بفعل الصدفة المحض، لا يتحتم علينا عندها تقديم الإجابات لأي كان".

فور قيامنا بفتح مجال الشكوك المتعلقة بعصمة الكتاب المقدس، (مهما كانت تلك المسألة بسيطة أو عميقة ظاهرياً) سنقوم بفتح باب الفوضى الأخلاقية على مصراعيه. لذا وبالرغم من جميع الاختلافات الظاهرية بينهما، فإن كلاًّ من الملحدين الجدد والأصوليين هما انعكاس لبعضهما البعض من

الناحية الابستمولوجية. كلاهما منخرطين في البحث عن الحقيقة وإنشاء مؤسسة رسمية بإستطاعتها إنشاء نظام معياري. كلاهما يزعمان أنهما وجدوا الحقيقة عبر معتقداتهما الخاصة التي تُعدّ نتاجا فكريا لسلسلة من المعطيات. وبالرغم من أنّ فحوى معتقداتهم مختلف بشكل واضح، إلا أنّ هناك تشابها جوهريا فيما يتعلق بكيفية إنشائهم للمعتقد الخاص بهم ، كما تستعرض كلا المجموعتين " القلق الديكارتي "، فكلاهما يرى أنّ الانحراف عن نظامهم التأسيسي المعرفي الإدراكي يشكل أيضاً تهديداً على النظام الأخلاقي. ومثل كافة الأبحاث عن الحقيقة، فإنّ كلاً من الملحدين الجدد والأصوليين محكومين بالفشل من هذه الناحية، وهنالك عواقب لفشلهم هذا. بالنسبة لكلا المجموعتين فإنّ فشلهم في تشكيل الحقيقة يؤدي إلى أزمة سلطوية، وهي انعكاس لأزمة المعنى الأكبر التي وقعت في مجتمعات الحداثة المتأخرة. وتقوم تلك المجموعتين بالرد على هذه الأزمة المزدوجة من خلال ثورة سياسية واجتماعية. سنبدأ [الآن] بالنظر إلى طبيعة أزمتهم السلطوية المتعددة الأبعاد.

أولاً: تقوم بنية المعنى على فرضيات مشكوك بصحّتها، وهي تؤدي إلى الابتعاد عن الواقع التجريبي .

ثانياً: بسبب هذا فهما عاجزان عن تحقيق معاييرهم المعرفية الخاصة. وتؤدي هذه العوامل مجتمعة الى البعد الثالث: وهي المشكلات الجوهرية غير القابلة للحكم قياسياً، والتي تكشف عن العدمية الكامنة في كلا المجموعتين.

في مرحلة معينة قام داوكنز (٢٠٠٦، ٥٠-٥١) بوضع 'طيف من الاحتمالات' للرد على الفرضيات الإلهية، وهو يتراوح بين سبعة 'درجات' من مؤمن بشدة (أي شخص لديه يقين تام بأنّ الله موجود) إلى ملحد بقوة ، (أي شخص لديه اليقين نفسه بأنّ الله غير موجود). وقد وضع داوكنز نفسه في الخانة السادسة، فقد كان خجلاً من اليقين المطلق، وهذا بالتأكيد تواضع زائف من قبله. يوضح هذا التمرين الذي قدمّه أن لديه والملحدين الجدد الآخرين شكوك خفية حول الافتراضات [التي يتبنوها]، وهي سمة مشتركة بينهم وبين الأصوليين.

يقول الإفتراض الأول الذي وضعوه إنّه من الممكن التخلي عن الدين والتحوّل باتجاه المعتقدات المعرفية المنعزلة عن الإرث الحضاري [أي الثقافة]. ومن الناحية السوسيولوجية فإنّ هذا الفهم عن الدين هو فهم ضيق وأحادي البعد [أي سطحي]. في حين أنّ المذاهب والعقائد قد تكون عنصراً مهماً بالنسبة للعديد من الجماعات الدينية (وخصوصاً في تقاليد الأديان الابراهيمية)، إلا أنها حتماً ليست العنصر الوحيد في الدين من أي جماعة كان، فالدين يحتوي أيضاً على تجارب وطقوس وتقاليد وعلى جماعة [دينية]، وتعدّ هذه العناصر أكثر أهمية بكثير من المعتقدات بالنسبة للعديد من الجماعات [الدينية]. وحتى العناصر المعرفية قد تتضمن مجموعة من القصص والخرافات التي لا تضاهي المعتقدات المقترحة. إضافة إلى كون هذا الافتراض لا يصف أي من الجماعات [الدينية]، فهو ينطبق على العالم الحديث فقط، وعلى البروتستانتية بشكل أكبر. كان التحدث عن الدين في مرحلة ما قبل الحداثة

يُعدّ أمراً معقداً . ولعدم وجود تمييز مؤسساتي حديث، فإنّ الدين فيما قبل الحداثة انتشر من خلال الثقافة [الحضارة]. لم يكن لدى الشعوب [أيّ] دين، بل كان لديهم أسلوباً للحياة. وحتى داخل المسيحية الحديثة، فإنّ التقليل من شأن الدين وعدّه معتقداً بالكاد ينطبق على الروم الكاثوليك، والخمسينيين، والأرثوذكس أو العديد من الأنجيليين واللوثريين . بمعنى آخر ، أنّ الملحدين الجدد يتقبلون الفهم الذاتي للأصوليين ويعدّون أنّ بإمكانه تقديم وصف دقيق عن الدين بأكمله.

ثانياً: يكشف تمرين داوكنز عن الافتراض بأنّ نموذجه الابستمولوجي ينطبق على كافة الجماعات الدينية، وبالتالي هناك امكانية لوضع النطاق الكامل للمعتقد الديني في بوتقة واحدة. بمعنى آخر هناك طريقة واحدة للتدين، لأنّ هناك طريقة واحدة للمعرفة. وكما رأينا فإنّ الإبستمولوجية الخاصة لكل من الملحدين الجدد والأصوليين تستند إلى نموذج هندسي . لكن العديد من الجماعات الدينية إنْ لم يكن معظمها بما في ذلك العديد ضمن التيار المسيحي يستخدمون ابستمولوجية تستند إلى نموذج جدلي. يختلف ما يُعدّ 'معرفة' بين كل من هذه النماذج بشكل واضح. وإنطلاقاً من رؤية النموذج إلهندسي فإنّ كلاً من المعرفة التحليلية والمعتدلة إضافة إلى المعرفة السياسية التي كانت جميعها نتاج عن النموذج الجدلي من الصعب عدّها " معرفة " (انظر فولر ٢٠٠٠).

في الواقع إنّ وجود أشكال المعرفة الجدلية بحدّ ذاته يهدّد الحقيقة التي تتمسك بها كلتا المجموعتين. ومن هنا يتمّ توجيه الثورة نحو الدين السائد من

قبل الملحدين الجدد والأصوليين على حدّ سواء. وقد صرفوا النظر عم الجماعات الدينية المعتدلة باعتبارها ليست متدينة بالفعل. ويرى الملحدون الجدد أنّ هذه الجماعات ضعيفة وهي عبارة عن أمثلة ضعيفة عن 'التعددية الثقافية السخيفة' كل ما تفعله هو تشجيع التعصب والحفاظ عليه (ب هيتشنز ٢٠٠٧ ،٣٣) . أما الأصوليين فيروهم على أنهم ضعفاء وهم مجرد مثال هزيل عن 'التسامح الديني' الذي يقود الشخص المؤمن بعيداً عن الخالق (إ. ميلر ، ١٩٨٥). لكن وبسبب إقصائهم الاعتباطي لمناقشة الممارسات الدينية التي تتم في الواقع، تصبح حجج الملحدين الجدد والمتعصبون منعزلة عن الواقع التجريبي. ويعود ذلك بشكل جزئي إلى أن هذه الإفتراضات قادت كلاً من المجموعتين بعيداً عن الواقع التجريبي، وهكذا لم يستطع كلاً من الملحدين الجدد والأصوليين تحقيق معاييرهم الابستمولوجية الخاصة. وبينما يدّعون بأن لديهم مرجعية أساسية لأسلوبهم المعرفي، إلا أن كلاهما ليسا صادقين بادعائهم.

لقد استندت حجج الملحدين الجدد برمتها إلى العلم، لذا فقد قيدوا أنفسهم بصيغة 'النهج العلمي'. لكن كما أشار العديد من المعلقين، إنّ كتبهم لا تمت للعلم بصلة إلى حدّ مثير للدهشة (انظر هوف ٢٠٠٨ ،٧، ١٤ ،١٧،٢٧ ؛ هيدجيز ٢٠٠٦ ٤٥،٦٧ ؛ ماكغراس ٢٠٠٧ ، ١٣،١٥،٣٤،٥١،٩٥،٩٧). فبدلاً من جمع وتحليل الأدلّة ذات الصلة بطريقة منهجية بغية اصدار حكم يستند إلى الاحتمالات المرجحة ، قام الكتاب الثلاثة بإلقاء نظرة عبر التاريخ والثقافات لجمع قصص تحكي عن متدينين تصرفوا بشكل غير لائق وقد قاموا

متعمدين بتجاهل كل ما يدل على العكس. أما بالنسبة للاهوتيين فقد تم استبعادهم بجملة واحدة أو كما جرت العادة لم يتم ذكرهم مطلقاً.

ثمة مثالين عن كون هذا النهج العلمي في البحث عن أدلة هو نهج شائن:

أولاً: يجب على كل من يريد المجادلة حول تفوق الإلحاد الأخلاقي الموروث مواجهة العديد من الأمثلة المعاكسة عن مجموعة من القتلة الملحدين (روسبير ، ستالين ، ماو ، بول بوت وما إلى ذلك). إلا أنّ هذه النصوص الثلاثة تستبعد هذه الأمثلة لأنهم يعدّون أنّ هولاء كانوا يمثلون 'أديان سياسية' وبالتالي فهم حتماً ليسوا بملحدين (انظر داوكنز ٢٠٠٦ ، ٢٧٢-٢٧٨ ، هاريس ٢٠٠٧ -٧٩ ، هيتشنز ب ٢٠٠٧ ، ٢٤٤) . ومن المفارقات أنّ داوكنز نفسه اُتهم بتحويل الداروينية إلى "نظرية كل شيء"، بمعنى آخر لقد قام بتحويلها إلى ديانة ضمنية (انظر نيلكن ٢٠٠٤ ، روز و روز ٢٠٠٠) .

ثانياً: إنّ كانت حجتك تقول إن "الدين يفسد كل شيء"، إذاً فإن مسألة قيام المتدينين بأعمال صالحة ستكشف زيف حجتك (كما يقول كارل بوبر). قد تقوم حركة الحقوق المدنية بفعل كهذا، إلا أن داوكنز (٢٠٠٦، ٢٧٢،٢٧١) وهيتشنز (٢٠٠٧ب ،٢٨٣-٢٧٦) حاولوا تبرير ذلك بادّعائهم أن مارتن لوثر الإبن وحركة الحقوق المدنية لن يكونوا متدينين بالفعل. وهذا حقيقة ليس مجرد انتقاء للمعلومات بل إنه عرض لمعلومات زائفة، لانّ مارتن لوثر كينغ ورالف أبيرناثي وآخرون قاموا بتنظيم مؤتمر القيادة المسيحية الجنوبي (SCLC) ، بينما استندت العديد من المنظمات المسلحة مثل مؤتمر المساواة

العنصرية (CORE) على مبادىء دينية لوقف العنف في كافة أرجاء العالم .
واستندت العديد من خطابات مارتن لوثر كينغ الشهيرة على رموز دينية.
وبالنسبة للملحدين الجدد فإن العلم هو المرجعية الابستمولوجية النهائية، إلا
أنهم يبتعدون عن المعايير العلمية عندما يقدّمون حججهم، ويقومون بابتكار
أو تجاهل أي شيء ليتناسب مع غاياتهم، سواء كان ذلك عن جهل أو ضعف
أو عن سابق الإصرار والترصد.

بالنسبة للأصوليين فإن المرجعية تكمن بالاستناد على عصمة الكتاب
المقدس ، وعادة ما يتم الإشارة إليها ب'حرفية الكتاب المقدّس' والتي تعني
الإلهام الحرفي المطلق، أي "العقيدة القائلة بأن كل كلمة من الكتاب المقدس
مستوحاة من الله، كل كلمة على حد سواء" (إ. ميلر ١٩٨٥). إن كل كلمة في
الكتاب المقدس موثوقة تماماً. ففي حال افترضنا أن هذه الكلمات متساوية، إذاً
فإن موعظة الجبل ليست أكثر أو أقلّ موثوقية من حرب بنيامين (سفر القضاة
١٩-٢١). ولكن عندما نعاين تأويلاتهم، سنرى بأن الأصوليين ليسو أكثر
ارتباطاً بالكتاب المقدس من ارتباط الملحدين الجدد بالعلم. وما يميز التأويل
الخاص بالأصوليين هو الإثبات النصّي والملاءمة. الإقتباس النصّي هو عبارة
عن عملية انتقاء واختيار لبعض النصوص بهدف دعم أفكار مسبقة. وهذه
عملية لاهوتية تعادل عملية انتقاء المعلومات. الملاءمة هي العقيدة التي تقول
أن "النصوص الفردية في الكتاب المقدس يجب أن تتلاءم مع الكتاب المقدس
ككل" (هانغراف ٢٠٠٨). بعبارة أخرى ، وباعتبار أن الإنجيل هو وحي من
عند الله فهو خالٍ من مختلف التناقضات، أو حتى من الاختلافات من ناحية

اللاهوت والتقاليد. عملياً، هذا يعني أن النصّ يخضع للعقيدة ذلك أنّ العقيدة هي التي تقوم بتحديد فحوى 'الكتاب المقدس ككل'. قام الأصوليين بتطوير نموذج مدراشي مفصل من التفاسير لاستبعاد أي 'تناقض' نصّي لا يتلاءم مع عقائدهم. في النهاية نرى بأن ما تعنيه 'موثوقية الكتاب المقدس' هي ما يريدها المبشرين الأصوليين أن تعني.

سيقوم أحد الأمثلة بتوضيح ذلك، قام جيري فالويل (١٩٨٠ -١٢) بمباركة الشركات الرأسمالية وأطلق عليها لقب ('نظام المؤسسات الحرة') باعتبارها 'جزء من الخطة الإلهية'. وبفعله ذلك تجاهل بكل بساطة تلك المقاطع التي تتعارض مع الرأسمالية في الكتاب المقدس، كما ورد على سبيل المثال في سنة اليوبيل (التي طالبت بإلغاء جميع الديون وإعادة توزيع الثروة ، انظر سفر اللاويين ٢٥) . بالإضافة للعديد من قوانين حظر إقراض المال بالفائدة (انظر على سبيل المثال نحميا ٥؛ ١٠-١١، و حزقيال ١٨ : ٨-١٧ و ٢٢: ١٢) [1]، ومثال آخر عن الكنيسة المبكرة التي قامت بضم جميع الممتلكات بشكل مشترك . ويدعي الأصوليون أن حججهم تستند على الكتاب المقدس، لكنهم وعلى أرض الواقع يقومون بتجنيد وتنظيم الكتاب

[1]. نحميا ١٠:٥-١١ (١٠ وأنا أيضاً وإخوتي وغلماني أقرضناهم فضة وقمحا. فلنترك هذا الربا ١١ ردوا لهم هذا اليوم حقولهم وكرومهم وزيتونهم وبيوتهم، والجزء من مئة الفضة والقمح والخمر والزيت الذي تأخذونه منهم ربا) حزقيال ١٨:٨ (و لم يعط بالربا و لم ياخذ مرابحة و كف يده عن الجور و اجرى العدل و الحق بين الانسان و الانسان). و١٨:١٧ (و رفع يده عن الفقير و لم ياخذ ربا و لا مرابحة بل اجرى احكامي و سلك في فرائضي فانه لا يموت باثم ابيه حياة يحيا).

المقدس على جدول أعمالهم السياسية واللاهوتية. وأخيراً، إن ما يعيق كلاً من الملحدين الجدد والأصوليين هو عدم تكافؤ نقاشاتهم . وكلاهما يصرح بأن الحقائق المقترحة (أي معتقداتهم) تقود نحو الحقيقة وأن هذه الحقيقة المعرفية تؤدي إلى صفاء أخلاقي . (عادةً ما يقال هذا بشكل عكسي ، [أي] أن غياب اليقين المعرفي يؤدي إلى الفوضى الأخلاقية). ومع ذلك فإن كلتا المجموعتين ترى أن المجتمع المحيط بهم متمسك بمعتقدات هم يعلمون بأنها كاذبة وبسلوك هم على يقين بأنه فاسد . لذا فإن ثورة الملحدين الجدد ضد الدين تعكس [صورة] ثورة الأصوليين ضد المجتمع العلماني .

تعدّ عدم قابلية المقايسة[1] مشكلة متأصلة لأي ابستمولوجية ترتكز على النموذج الهندسي. مشكلة كلا المجموعتين أنهما فشلتا في بحثهم عن الحقيقة، وقد أدى هذا الفشل إلى أزمة سلطوية لكليهما. تدعي كل من المجموعتين بأن موقفهم يفسّر 'الحقيقة' بشكل فريد، لكن الافتراضات التي قاموا بوضعها قادتهم الى وقائع وهمية [أي موجودة فقط كأفكار] وبعيدة عن 'الحقائق التجريبية الموجودة على أرض الواقع' (أي عن التجارب التاريخية المعاشة لأناس حقيقيين). لقد وقعوا في ما أسماه يورغن هابيرماس (١٩٩٠ ٧٨-٩٥)

.[1] قابلية المقايسة في فلسفة العلوم، هو مفهوم تكون فيه النظرية العلمية قابلة للمقايسة إذا تمكن العلماء من مناقشتها ومقارنتها مع غيرها باستخدام الاسم المختار لها وذلك من أجل تحديد فيما إذا كانت صحيحة أو مفيدة. بالمقابل تكون النظرية غير قابلة للمقايسة إذا صيغت بأسلوب متضارب المفاهيم وبلغة لا تتوافق مع المعطيات العلمية، فيتعذر علي العلماء مقارنتها مع النظريات الأخرى أو عرض قانون تجريبي يفضل نظرية على الأخرى.. وقد حظي مفهوم قابلية المقايسة بكثير من الاهتمام من عدد من الفلاسفة المعاصرين.

'التناقض الأدائي' أي أن ادعاءهم بأنهم يملكون الحقيقة (وبالتالي السلطة) قد ضعف بسبب فشلهم بالحفاظ على معاييرهم الابستمولوجية. لذا لا يوجد في كلا الموقفين ما يدعو الأشخاص الذين لم يتم اقناعهم مسبقاً إلى التأييد الإلزامي. ليتركوا بعدها من خلفهم مؤسستين معاديتين لبعضهما البعض. قام نيتشه (١٩٦١،٨٤) بوصف هذه الحالة، قال:

" لم يفهم الجار جاره أبداً، لطالما تعجبت نفسه من جنون وضعف جاره. ثمة جدول للقيم لدى كل جماعة. أنظر، إنه الجدول الذي مكنّها من الانتصار. أنظر، إنه صوت رغبتها بالسلطة ."

لذا فإن كل من الإلحاد الجديد والأصولية يعرضان علينا نظامين بالمحصلة:

١. نظام مغلق وأحادي البعد.
٢. نظام غير قابل للمقايسة.

وكلا النظامين غير قادر لا على اقناع أحدهم للآخر ولا إقناع أي أحد غير مقتنع مسبقاً بافتراضاتهم، مع خلوّ كل منهما من معايير معروفة للتقييم. ويمكن الحفاظ على وجود كل منهما فقط من خلال رغبة مناصريهما بالسلطة، أما وراء كل من ثورة وجدالات المجموعتين، فهناك تكمن العدمية.

في القرن التاسع عشر، كانت البروتستانتية الإنجيلية حركة ذات طابع شعبوي ، وغالباً ما كانت في طليعة الإصلاح الإجتماعي. وقد رأى الإلحاد في

القرن نفسه أن هدفه هو تحرير البشر. وفي القرن الواحد والعشرون أصبح ورثة هاتين المجموعتين محافظين سياسياً واجتماعياً، وقد يقول البعض أنهم شموليون [استبداديون] في المرحلة الأولية. يكمن التماثل الأخير بين الإلحاد الجديد والأصولية في سياساتهم الرجعية. هنالك العديد من الأمثلة لكن أكثرها إثارة هو دعمهم للإمبريالية الأنجلو أمريكية. فقد ناصر كلا الفريقين 'صراع الحضارات' مع الإسلام وكلاهما تطوع في الحرب على الإرهاب. كما أيّد كل من الملحدين الجدد والأصوليين تصريح هاريس القائل: "نحن بحالة حرب مع الإسلام"، على الرغم من أن البعض فقط من أكثرهم تطرفاً يتفق مع تصريحه القائل: "الشيء الوحيد المحتمل لضمان بقاءنا قد يكون ضربة نووية أولى من طرفنا" (هاريس ٢٠٠٤ ،١٠٩-١٢٩) . مصير الحضارة الغربية معرض للخطر بالنسبة لكلا الفريقين. إن انفعالهم ثوري.

ولنفهم الأبعاد الكاملة لهذه الثورة علينا أن نتفحص الحالة التاريخية والاجتماعية لكل من الإلحاد الجديد والأصولية، الأمر الذي يتطلب تحليلاً أكثر مما بإمكاننا فعله هنا. بالنسبة لهذا الفصل، وبسبب ذلك، علينا أن نحصر نقاشنا بعدة قضايا برزت من خلال الابستمولوجية الاجتماعية لكلا المجموعتين.

السؤال الأساسي يدور حول تركيزهم على المعتقد [الديني]. إن القلق الديكارتي ليس فريداً بالنسبة للأصولية أو الملحدين الجدد، إذاً لماذا يولّد هذا القلق ثورة لدى الفريقين؟ وكما رأينا، فإن القلق الديكارتي لكل من الملحدين الجدد والأصوليين ينشأ من ضعف النموذج الابستمولوجي الخاص بهم.

ولكن يمكن أنْ يعدّ أيضاً بأنه نتاجاً لتقليد طويل من الفكر الإجتماعي. لطالما اقترن المعتقد تاريخياً بالسيطرة الاجتماعية. وكما أشار روبيرت بيلا (١٩٧١،٢٢١) " لقد كان السعي للمحافظة على المعتقد الأرثوذكسي هو في الحقيقة محاولة للحفاظ على السلطة وليس على الإيمان. حيث كان جزءاً من نهج هرمي فكري حول السيطرة الإجتماعية، متجذّراً بعمق في المجتمع التقليدي". انطلاقاً من 'الأكاذيب النبيلة' لأفلاطون وصولاً إلى 'الدين المدني' لروسو، وضعت العديد من المذاهب لضرورة المحافظة على النظام بين الجماهير. من وجهة نظر القائمين على السلطة، يبدو السبب في ذلك واضح إلى حد ما—لا يمكن للمرء معرفة ما يوجد داخل الإنسان، لكن يمكنه إلزامه بتأييد عدّة مقترحات. يمكن استخدام المعتقد لمراقبة السلوك، مع ترقب العواقب لأولئك الذين لا يؤمنون. إن حلول الحداثة—مترافقاً مع تمايزها المؤسساتي، والتثقيف الجماعي، وانتشار الفردية[1]، وتزايد التعددية الاجتماعية والثقافية، والتغير الاجتماعي والاقتصادي المستمر والسريع—جعل من نهج السيطرة الاجتماعية هذا إشكالياً. فمن ناحية، اتسم العالم الحديث بميله نحو جعل السلطة داخلية، وهو اهتمام أصيل يشكّك بالقيود المفروضة من الخارج (بيلا ١٩٧٠، ٢٢٣-٢٢٤؛ انظر أيضاً ك. تايلور ١٩٩١). ومن الناحية

[1] . الفردية (Individualism) هي موقف أخلاقي، فلسفة سياسية، أيديولوجيا، أو النظرة الاجتماعية التي تؤكد على القيمة المعنوية للفرد. تدعو الفردانية إلى ممارسة أهداف الفرد ورغباته ليكون قيمه مستقلة ومعتمداً على نفسه. تعدّ الفردانية آن الدفاع عن مصالح الفرد مسألة جذرية يجب أن تتحقق فوق اعتبارات الدولة والجماعات، في حين أنها تعارض أي تدخل خارجي على مصلحة الفرد من قبل المجتمع أو المؤسسات مثل الحكومة. وغالباً ما تتناقض الفردية والديكتاتورية. (المترجمة)

الأخرى، لقد أدى التشرذم الاجتماعي والفكري إلى إضفاء الطابع النسبي على جميع النظم العقائديّة، إذ لا يمكن لأحد ضمان السلطة عندما تكون بأكملها عبارة عن 'مجرّد معتقدات'. الأصولية والإلحاد الجديد هما بعدة طرق محاولات لإعادة خلق العقائد وفرضها بصيغة سلطة خارجية. وراء ثورتهم يكمن الخوف من فقدانهم السيطرة.

وفي الوقت نفسه فإن المجموعتين هما تعبير عن أزمة المعنى الأكبر في أواخر الحداثة واحتجاج عليها. وهذا موثق بشكل جيد بين الأصوليين. بدأت مرحلة الأصولية الحالية النشطة سياسياً في جزء كبير من الولايات المتحدة كردّة فعل على الحقوق المدنية والحركات النسائية في الستينيات والسبعينات من القرن العشرين، وتزايدت بفعل الانهيار الاجتماعي وخسارة المجتمع الذي وثقه روبرت بوتنام (٢٠٠٠) وغيره (ماكفيرسون وآخرون ٢٠٠٦؛ وارن ٢٠٠٦). وقد قامت هذه الكنائس بتقديم نظام جاهز ذو معنى للطبقة المتوسطة المتراجعة، والمحاصرة في الضواحي البعيدة والمهدّدة بالتغيير الاجتماعي والاقتصادي، كما قدّمت لهم مجتمعاً بديلاً، وكبش فداء معروف لمشاكلهم. الأصولية هي 'ثقافة اليأس' كما يدعوها كريس هيدجز (٢٠٠٦، ٣٧-٤٩).

يقدّم الملحدون الجدد ديناميكية مماثلة لعملاء مختلفين، وهم الناس الغارقين في أسطورة التقدم ويوتوبيا المجتمع العقلاني العلماني. حتى أن هيتشنز اختتم كتابه بدعوة إلى 'تنوير جديد'. بالنسبة للعديد من المفكرين التنويريين، كما هو الحال بالنسبة لخلفائهم الملحدين في القرنين التاسع عشر

والعشرين، فقد كانوا يعدّون أن الدين هو طريقة فكرية عفا عليها الزمن، يفنى مع تقدّم العلم، في حين أنهم رأوا أن المجتمع يتقدم بلا رجعة ليصبح أكثر علمانية. إلا أن الدين لم يختفِ، وقد عاد في العقود القليلة الماضية بعدة أشكال مفاجئة من الطوائف، والعقائد، وبعصر جديد، وأصولية. يشعر الملحدون الجدد بتهديد كبير من ما يعدّونه مجتمع بعيداً عن قيم التنوير التي يتبنونها. وراء ثورتهم يكمن الخوف.

ونتيجة لذلك، ما يبدأ باعتباره دعوة للعقل، يصبح في النهاية استجداءً للسلطة. ويشير كل من هيتشنز وداوكنز إلى الدين على أنه متعسف بحق الأطفال، وذلك بمجمله بقصد تدخل الدولة. يقتبس داوكنز (٢٠٠٦، ٣٢٦) باستحسان عن عالم النفس نيكولاس همفري عندما قال: "من حقّ الأطفال ألا تملأ عقولهم بالترهات، ومن واجبنا كمجتمع حمايتهم من ذلك". في قولهم هذا، هم يكشفون عن الجانب المظلم لقيم ومعتقدات التنوير، وعن الاستعداد "لإجبار الناس على التحرر" بحسب كلمات روسو المثيرة للقشعريرة.

إذاً في النهاية، الأصولية والإلحاد الجديد هما انعكاس لبعضهما البعض، ويشتركان بتشابهها البنيوي والمعرفي العميق. كلاهما محاولات لإعادة ابتكار معنى للعالم الذي يعتقدون بأنه ضلّ الطريق. كلاهما عبارة عن صرخات ثائرة ضدّ الذين لا يتفقون معهم بطريقة التفكير أحادية البعد [أي السطحية]. كما أن كلاهما تعبير عن الرغبة بالسلطة ويخفيان عدميتهما بقناع الحرص على فرض قيمهم الأخلاقية.

الإلحاد الجديد والسوسيولوجيا:
لماذا هنا؟ لِمَ الآن؟ ماذا سيحدث لاحقاً؟

ستيفن بوليفانت

مقدمة:

في تشرين الثاني عام ٢٠٠٤ ، نشر اللاهوتي البريطاني آليستر ماغراث كتاب يحمل عنواناً ركيك كما اعتبر حينها وهو 'ظلمة الإلحاد' (The Twilight of Atheism). وقد ناقش فيه أن الإلحاد (الذي يعدّ بالمفهوم الضيق "قرار برفض الله يتم اتخاذه بناءً على البحث والمبادئ") بقي معلقاً من الناحية السياسية، الفكرية، والاجتماعية حتى مؤخراً حيث أسس "امبراطورية ضخمة ومتشعبة تحتوي على العديد من الممالك" (انظر ماغراث ٢٠٠٤، الحادي والثاني عشر). لم يكن ماغراث وحيداً في اعتقاده ذلك، فقد أكد الكاردينال بوبر (٢٠٠٤، ١٢) الذي كان حينها رئيس مجلس الفاتيكان البابوي للثقافة الآتي:

تتعرض الكنيسة اليوم إلى اللامبالاة واللادينية عملياً أكثر من الإلحاد. الإلحاد في ثبات الآن في جميع أرجاء العالم، إلا أن اللامبالاة واللادينية يتطوران في الأوساط الثقافية ذات الطابع العلماني. ولم تعد المسألة متعلقة بتأييد الإلحاد على الصعيد العام (باستثناء بعض الدول)، بل هي مسألة انتشار وجودي في كل مكان تقريباً ضمن الحضارات.

في العام نفسه، أصبح كتاب سام هاريس الذي يحمل عنوان 'نهاية الإيمان' (The End of Faith) من الكتب الأكثر مبيعاً، وكان ذلك مفاجئاً. وقد تبع ذلك مباشرة صدور كتب إلحادية بالمستوى نفسه حظيت بالقدر نفسه من المبيعات وعدّت الأكثر شهرة من ناحية عناوينها فقط، وهي: كتاب دينيت بعنوان 'تحطيم اللعنة' (Breaking the Spell) عام ٢٠٠٦؛ وكتاب داوكنز بعنوان 'وهم الإله' (The God Delusion) عام ٢٠٠٦؛ كما تابع هاريس وأصدر كتاب بعنوان 'رسالة إلى أمة مسيحية' (Letter to a Christian Nation) عام ٢٠٠٧؛ وكتاب هيتشنز بعنوان 'الله ليس عظيماً' (God is Not Great) عام ٢٠٠٧. وقد كان كتاب داوكنز الذي صدر للمرة الأولى في أيلول من عام ٢٠٠٦ هو الأكثر نجاحاً من بينها. فقد حصد من المبيعات أكثر من مليوني نسخة حول العالم خلال عامين وذلك حتى آب من عام ٢٠٠٨ (انظر كريستين دي بلايز، مساعدة ريتشارد داوكنز، باتصال شخصي مع المؤلف، العشرون من آب عام ٢٠٠٨). إضافة إلى أن جميع المؤلفين الأربعة حظوا باهتمام كبير من قبل العامة ووسائل الإعلام، ومن البديهي أن الأفكار التي دافعوا عنها بشكل صريح قد حظيت بالقدر نفسه من الاهتمام. تصاعد الاهتمام المفاجئ وغير المسبوق الذي حدث مؤخراً بالإلحاد ترك أثّاره على العديد من العامة من دون سابق انذار ولم يقتصر ذلك على اللاهوتيين والكرادلة فحسب. المسألة الأكثر إثارة للدهشة هي أن الملحدين لم يحرزوا نجاحاً باهراً من ناحية 'ازدياد الوعي' الإلحادي فحسب، الأمر الصادم بحدّ ذاته، بل أنهم فعلوا ذلك في كل من بريطانيا والولايات المتحدة بالدرجة الأولى. وكما سنرى، وبغض النظر عن أوجه الشبه الأخرى بين البلدين، إلا

أنهما تختلفان بشكل كبير من ناحية الثقافة الدينية الاجتماعية. وقد تجادل علماء الاجتماع بجدّية في كل من جانبي المحيط الأطلسي حول مسألة أي من الدولتين يجب عدّها حالة 'استثنائية' بهذا الصدد أميركا أم بريطانيا (وغالباً ما يتمّ جمعهما مع بلدان أخرى من أوروبا الغربية) (انظر دايفي ٢٠٠٢، ٢٧-٥٣؛ بروس ١٩٩٦، ١٢٩-٣٠؛ غريلي ٢٠٠٤، ١٩٧-٢١٤). بأي حال، فإن الأصل الأميركي البريطاني لكل من المؤلفين، والانتصارات التي حققوها على صعيد الشهرة والتغطية الإعلامية هي مسائل تتطلب شرحاً مفصّلاً، فهاريس ودينيت هما أميركيان؛ داوكنز وهيتشنز هما بريطانيان (رغم حصول هيتشنز على الجنسية الأميركية عام ٢٠٠٧).

هذا التطرّق إلى السياقات الدينية الاجتماعية هو بالغ الأهمية، لانّ هذا الفصل سيتعامل مع الإلحاد الجديد باعتباره ظاهرة اجتماعية في المقام الأول وليس ظاهرة فكرية. ومن وجهة نظر سوسيولوجية، فإنّ الجانب الأكثر إثارة للاهتمام في الإلحاد الجديد هو ليس أفكاره (أياً كانت الرواية التي أوضحتها أو شرحتها بشكل واضح فهي قد تكون مثيرة للاهتمام أو لا تكون)، و إنّما تلقي تلك الأفكار. لقد نُشرت العديد من الكتب والمحاضرات القيمة خلال المائتي عام الماضية في أوروبا وأميركا حول نقد الدين والدفاع عن الإلحاد، إلا أن الكتب التي نُشرت قبل كتاب 'نهاية الإيمان ' (The End of Faith) لن تحقّق كماً كبيراً من المبيعات. وبطبيعة الحال ، فإنّ الصفات الجوهرية لهذه الكتب الجديدة سواء من حيث النمط أو المضمون تعدّ نواحٍ مهمة، ولكن لا يكفي هذا وحده مسوغاً لحجم مبيعاتها الكبير. على سبيل المثال ، تمت صياغة

كتاب 'وهم الإله' (The God Delusion) ببراعة وهو ممتع للقارئ، زدْ على ذلك فقد كان داوكنز كاتباً محترماً وشهيراً ومعروفاً؛ ويمكنه بجميع الأحوال تحقيق مبيعات جيدة في حال قام بتأليف كتاب حول أي موضوع كان. ولكن تشير حقيقة حصد كتابه عن الإلحاد لمبيعات تقدر بضعفي مبيعات كتابه الأول 'الجين الأناني' (The Selfish Gene) والذي كان حتى ذلك الوقت أكثر الكتب نجاحاً لمدّة ثلاثين عاماً (انظر شاديريفيان ٢٠٠٧ ، ٣١)، تشير إلى أنّ هنالك الكثير فيما يتعلق بهذا الكتاب. ومما يعزّز هذا الشك إدراك مسألة أنّ المؤلفين الملحدين قد حصدوا نجاحات باهرة في بلدان أخرى أيضاً في أوروبا الغربية، وهي مستقلة تماماً عن نظيراتها الأمريكية البريطانية، (انظر أونفراي [٢٠٠٥] ٢٠٠٧ ؛ سكولا و فلوريس ديكري ٢٠٠٨) وهذا يعني أنّ سبب نجاحات الإلحاد الجديد المذهلة يعود ولو جزئياً إلى الصيحات الاجتماعية و الثقافية الأكبر في الغرب المعاصر.

سيتابع هذا الفصل في ثلاثة أقسام:

- أولاً: سيتم توضيح الأوضاع الاجتماعية الدينية العامة في الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا، باعتبارهما الخلفية التي يمكن فهم الإلحاد الجديد من خلالها.
- وثانياً: سيتم تحديد عوامل معينة لربما أسهمت بتشجيع الملحدين الجدد وباستمرار تقبلهم بطريقة إيجابية وبشكل كبير في المجتمع ككل. وتنطبق بعض هذه العوامل على كل من بريطانيا والولايات المتحدة.

• وثالثاً: نقوم من خلال الاستناد على أحدث الإحصاءات المتاحة بصوغ ملاحظات أولية تعنى بآثار الإلحاد الجديد المحتملة على المناخات الدينية الاجتماعية في كل من بريطانيا وأميركا، وذلك على المدى المتوسط إلى البعيد.

المفاجأة المزدوجة:

تعقيباً على الإلحاد الجديد في مقال صدر مؤخراً، قام الفيلسوف الملحد الأميركي كيث م. بارسونز (٢٠٠٨ ، ٥٢) بالتعليق الآتي:

من الغريب أن نرى كتب الملحدين وقد تصدرت قوائم أفضل الكتب مبيعاً مؤخراً، والملحدين يظهرون على التلفاز يتحدثون لصالح اللادينية... إلا أن مسألة تحقيقهم لأفضل الكتب مبيعاً هي حدث غير مسبوق. وأقول وفقاً لتجربتي إنّ كتاب الملحد يباع عادة بالعشرات ويموت مؤلفه بعمر كبير قبل تلقيه شيكاً مالياً [هاماً] عن مبيعات كتابه.

لقد كانت نجاحات الإلحاد الجديد صادمة حتى بالنسبة للملحدين الجدد أنفسهم، وهذا ما يتّضح من تعليقات هيتشينز عن الموضوع في مقالة عام ٢٠٠٧ في مجلة 'Free Inquiry ' الأميركية والقائمة على العلمانية (ويساهم جميع الملحدين الجدد بهذه المجلة بشكل دوري). إذْ أشار هيتشنز إلى استقباله اللائق عندما ظهر عام ٢٠٠٦ عشية 'يوم الصلاة العالمي' في برنامج ' Lou Dobbs Tonight ' الذي يعرض على قناة CNN وقد تمّ حينها الإعلان

عن جنسيته الأميركية (التي كانت حديثة وقتها) وإهداءه شارة مزينة بالنجوم والشرائط. كتب هيتشينز (٢٠٠٧ ، ١٧) قائلا:

ماذا لو أخبرتكم قبل عام بأنّ أحد مذيعي الطبقة الوسطى المفضلين في الولايات المتحدة الأميركية سيمنح مدّة من أكثر الأوقات متابعة على شبكة هامة إلى مؤلف ليس ملحداً فحسب بل هو مناهض للدين، ومن الواضح أنّ ذلك صادف يوم الصلاة العالمي.. وبأنه سيتعمّد عند اختتام الحلقة ربط الإلحاد بالوطنية (خلال عرض إحدى مقالاتي الأقل تقديراً على الشاشة).. كان معظم معارفي من العلمانيين ليقولوا إنّ هذا من المستحيل.

ولكن لمَ الدهشة؟ ذلك ببساطة لأنّ مجتمع الولايات المتحدة الأميركية يبدو غارقاً بالدين والمعتقدات الدينية. فقد أظهرت نتائج الدراسات الإحصائية للقيم العالمية (the World Values Survey) لعام ١٩٩٩ أنّ نسبة ٩,٩٥ في المائة من الأميركيين يؤمنون بالله ونسبة ٥,٨٢ في المائة وصفوا أنفسهم بأنّهم 'أشخاص متديّنين'. وبعيداً عن الدوائر الدينية، فإنّ نسبة ٥٥,٧٧ في المائة ادعوا الصلاة كل يوم ، ونسبة ٣٨,٦٦ في المائة ادّعوا الصلاة مرة على الأقل أو أكثر في الشهر (انظر الدراسة الإحصائية للقيم العالمية لعام ١٩٩٩). ووفقاً لإحصائية بايلور الدينية لعام ٢٠٠٥، فإنّ ٢,٤٧ في المائة من الأميركيين يعدّون أنفسهم ' مؤمنين بالكتاب المقدس ' ونسبة ٤٩,٢ في المائة يذهبون إلى الكنيسة على الأقل مرة واحدة في الشهر (انظر إحصائية بايلور الدينية لعام ٢٠٠٦ ، ١٦ ، ٤). كما هو متوقع فإنّ هناك عدداً قليلاً من الملحدين الأميركيين. ويشير استطلاع الهويةالدينية في أميركا

(American Religious Identification) لعام ٢٠٠١ إلى أنّ نسبة ٤.٠ في المائة من السكان يصفون أنفسهم بالملحدين (انظر كوسمن وآخرون. ٢٠٠١ ، ١٣). بطبيعة الحال فإنّ التعريف الذاتي لا يبوح بالقصة الكاملة فهناك العديد من الأسباب التي تجعل من الناس الذين لا يؤمنون بالله، ولا حتى يمارسون عدم الإيمان فيه، غير راغبين في إطلاق هذه التسمية على أنفسهم (انظر بروس٢٠٠٢ ، ١٩٣). ومع ذلك، فقد سجل استطلاع اجتماعي عام لعام ٢٠٠٠ أنّ نسبة ثلاثة بالمئة فقط وافقوا على القول 'أنا غير مؤمن بالله' ونسبة ١ ,٤ بالمئة اكتتبوا على جملة 'لا أعلم إن كان هناك إله ولا أعتقد أنه من الممكن معرفة ذلك بأي طريقة' (انظر إدغل وآخرون ٢٠٠٦ ، ٢١٤). وحتى ضمن الأعداد المتزايدة من الأميركيين غير المنتمين دينياً، أي أولئك الذين يجيبون 'لا شيء' عندما يطلب منهم تحديد دينهم، تحتفظ نسبة عالية نسبياً منهم بشكل من أشكال المعتقد الديني. وفقاً لاستطلاع بايلور، فعلى الرغم من أن فئة 'اللاشيء' تشكّل نسبة ١٠ ,٨ في المائة من السكان عامة، فقط ٣٧ ,١ في المائة منهم لا يؤمنون أحياناً بالله أو 'بقوة عليا' (انظر استطلاع بايلور لقيم الدين ٢٠٠٦ ، ٨ _ ١٢ ؛ هوت و فيشر ٢٠٠٢ ، ١٧٨ ؛ هانزبرجر و ألتيمير ٢٠٠٦، ١٥ _ ١٩).

إنّ انخفاض نسبة الإلحاد في أميركا لا تسوّغ وحدها مفاجأة بارسونز وهيتشنز، ومع ذلك فإنّ تطرّق هيتشنز للوطنية يلمح إلى عامل آخر ذي أهمية، وهو تصوير الإلحاد بطريقة مريبة في المجتمع الأميركي. فقد وجدت دراسة أجرتها جامعة مينيسوتا عام ٢٠٠٦ أنّ نسبة ٦ ,٣٩ في المائة من الأميركيين

يعدّون أنّ 'الملحدين' هم مجموعة لا تتفق مطلقاً مع رؤيتهم عن المجتمع الأميركي'. بالمقابل 'المسلمون' و 'المثليون' هما الخيارات التالية الأكثر شعبية بهذا الشأن، إذ تم اختيارهم بنسبة ٢٦,٣ في المائة فقط ونسبة ٢٢,٦ في المائة على التوالي (انظر إدجل و آخرون ٢٠٠٦ ، ٢١٨) .كما حقق الملحدون أعلى نسبة في السؤال الذي يقول 'سأعترض إن أراد ابني الزواج بأحد من هذه المجموعة'، فقد تمّ اختيارهم من قبل ٤٧.٦ بالمئة من المقترعين. على حين أنّ المسلمين بنسبة ٣٣,٥ في المائة، و 'الأميركيون من أصل إفريقي' بنسبة ٢٧,٢ في المائة، ومجدداً تفوق الملحدون على المجموعتين الثانية والثالثة. إضافةً إلى ذلك، أظهر استطلاع للرأي جرى عام ١٩٩٩ أنّ نسبة ٤٩ في المائة فقط من الأميركيين سيصوتون لمرشح رئاسي ملحد 'ومؤهل بشكل عام' إذا ما تمّ ترشيحه من قبل حزبهم المفضل. هذا أقل بكثير بالمقارنة مع الذين سيصوتون لمرشح كاثوليكي (بنسبة ٩٤ بالمئة)، أو يهودي (٩٢ بالمئة)، وأميركي من أصل إفريقي بنسبة (٩٢ في المائة) أو مثلي (٥٩ في المائة) (انظر إدجيل و آخرون ٢٠٠٦ ، ٢١٥). لم يكن وصم الملحدين بالعار بهذه الطريقة الصادمة وليد اللحظة، بل سأجادل أنه نتج عن جانبين من جوانب الثقافة والتاريخ الأميركي الاجتماعي-الديني وهما:

١. الإرث الراسخ من خطابات الحرب الباردة التي قامت بتحريض 'أميركا المسيحية' ضدّ 'الشيوعية الكافرة'

٢. وأهمية الأديان المدنية الخارجة عن المألوف ('البروتستانتية، الكاثوليكية، واليهودية'، 'تراثنا المسيحي-اليهودي المشترك') في بناء

الهويةالأميركية من الناحية الاجتماعية والثقافية والأخلاقية والسياسية. وسنعود إلى هذه القضايا في الجزء الثاني.

إنّ تفوق وبروز الإلحاد الجديد في بريطانيا مثيراً للدهشة لأسباب جداً مختلفة. وعلى حد قول سوسيولوجي الدين الأبرز في بريطانيا ستيف بروس: "إن الإلحاد واللاأدرية الواعيين هما من سمات الثقافات الدينية.. فهما مواقف تمّ تبنيها في [أجزاء من] العالم حيث كان الناس شديدي الاهتمام بالدين" (بروس ١٩٩٦، ٥٨). من المؤكد أنّ بروس محق، فقد قامت العديد من الدراسات بتسليط الضوء على العلاقة العامة بين النشاط الديني وتفشي الإلحاد عن وعي (انظر كامبل ١٩٧١ ، ١٢٤؛ بلاك ١٩٨٣ ، ١٥٤). الا أنّ مصطلح 'نشاط' لا ينطبق عادةً على الوضع الديني المعاصر في بريطانيا. وفقاً للبيانات المستمدة من استطلاع القيم الأوروبية لعام ٢٠٠٠ ، اذا تمّ طرح سؤال تقتصر إجابته على المباشرة ب'نعم' أو 'لا'، فإن ٧١,٨ في المائة من البريطانيين يعترفون بالايمان بالله (انظر هالمان ٢٠٠١ ، ٨٦). و لكن عندما يُطرح السؤال مع مجموعة أكبر من الخيارات، فهم يميلون عموماً نحو أكثر الاحتمالات غموضاً حول وجودهم وهو 'هناك شيء ما' (انظر بروس ٢٠٠٢ ، ١٣٧ ؛ فوس اند كروكيت ٢٠٠٥ ، ٢٤) . و بالمثل فإنّ نسبة ٨.٧١ في المائة من السكان يُعرفون أنفسهم بأنّهم مسيحيون في استطلاع أُجري عام ٢٠٠١ ، وعلى الرغم من ذلك يمكن أنْ نجد نسبة ١٠ في المائة فقط منهم في الكنيسة في يوم الأحد الاعتيادي (انظر بريرلي ٢٠٠٠ ، ٢٧ _ ٢٨). ويتضح الوضع بشكل جيد من قبل الإحصائي بيتر بريرلي في كتابه 'الخروج من القاع: تصوير

معاصر عن الذهاب إلى الكنيسة' (Pulling Out of the Nosedive: A Contemporary Picture of Churchgoing)، وقد رحّب رؤساء الكنسية بالكتاب باعتباره إشارة عن وجود أمل. لم تبين الأعداد التي وردت في كتاب بريرلي (٢٠٠٦، ١٨) أنّ الحضور للكنيسة أخذ في الارتفاع ، كما أنّه لم يكن ثابتاً. بل وللمرة الأولى منذ عقود كان معدل الهبوط ينخفض : 'نحن خارجون من القاع ولكن لا يوجد طريق للرجوع في الأفق، وما زلنا نسقط ".

إنّ المزيج البريطاني الغريب الذي يحتوي من جهة على مستويات عالية نسبياً من الغموض تجاه المعتقد الديني والانتماء الديني الذاتي، ويحتوي من جهة أخرى على مستويات متدنية جداً من الإيمان الأرثوذكسي والممارسات الدينية (الأمر الذي ينطبق أيضاً على العديد من البلدان الأوروبية) قد تمّ توصيفه بطرق عديدة بأنه 'إيمان بدون انتماء' (انظر ديف ١٩٩٤) و 'ولاء مبهم' (انظر فوس ٢٠٠٨). لكن مهما كانت الطريقة التي تفهم فيها هذه العبارات، لا يبدو أنّ البريطانيين المعاصرين يعيشون في عالم فيه الناس شديدي الاهتمام بالدين؛ بل في الواقع إن الافتقار للاهتمام الفعلي بالدين تحديداً هو الأمر الذي استشهد به بروس وآخرون كدليل على علمنة بريطانيا بشكل شبه كامل. وهذا بالتأكيد لا يعني عدم وجود ملحدين في بريطانيا . على سبيل المثال، وفقاً لاستطلاع القيم الأوروبي لعام ٢٠٠٠، فإنّ ٥ في المائة من السكان يصفون أنفسهم على أنّهم 'ملحدون بعد أن تم اقناعهم'، وعند طرح سؤال تقتصر إجابته ببساطة على 'نعم' أو 'لا'، فإنّ نسبة ٢٨,٦ في المائة يدعون بأنّهم لا يؤمنون بالله (انظر هالمان ٢٠٠١ ، ٨١ _ ٨٦). ولكن قبل

التطورات الأخيرة، لم يكن هناك أي مؤشر على أنّ هؤلاء الذين أجابوا في الاستطلاع يأخذون عدم إيمانهم على محمل الجدّ كما يفعل باقي أفراد المجتمع حيال إيمانهم. وبالتأكيد لم تجتذب الجمعيتان الإلحاديتان الرئيستان في بريطانيا (أي الجمعية العلمانية الوطنية و جمعية العلوم الإنسانية البريطانية) عدداً كبيراً من الأعضاء ولم تحظيان بقدر كبير من الاهتمام . وسأقتبس مجدّداً قول بروس (٢٠٠٢ ، ٤٢) الآتي: "لتكون لا دينياً، يتوجب عليك المبالغة بالاهتمام بالدين" . وبالنتيجة، فإن بروز ممثلي الإلحاد البريطاني الناجحون جداً على نحو مفاجئ من حيث الاهتمام الإعلامي بهم وبمبيعات كتبهم، تماماً في الوقت الذي بلغت فيه المسيحية في بريطانيا ما كان يحلم به رؤساء الكنائس، يثبت أن بريطانيا بلغت الحضيض في معاييرها، الأمر الذي يتطلب كماً كبيراً من التفسير.

وأخيراً، يجدر التأكيد على التباين بين بريطانيا والولايات المتحدة فيما يتعلق بتقبل الإلحاد اجتماعياً. وفي حين أن كلمة ' الملحد' ما تزال تثير البلبلة في بعض الأوساط البريطانية، إلا أن اللادينية بحدّ ذاتها تقترن بالقليل من السلبية. وبأي حال، فإن البريطانيين يرتابون ممن يبدون شديدي التدين أكثر مما يفعلون تجاه أولئك غير المتدينين على الإطلاق (انظر ليفيت ١٩٩٦ ، ١٠٧ _ ١٠٨). إضافةً إلى أن الإلحاد لا يشكل عائقاً واضحاً أمام الحصول على مناصب سياسية. وهذا ما تؤكده بوضوح المجموعة الإنسانية البرلمانية القوية المكونة من ١١٠ أعضاء والتي تتضمن أعضاء من كلا المجلسين ، وحقيقة أن نيك كليج ، زعيم الديمقراطيين الليبراليين (ثالث أكبر حزب سياسي في

بريطانيا) قد اعترف بعدم إيمانه بالله. وفقاً لاستطلاع أُجري في تشرين الأول عام ٢٠٠٨ بتكليف من منظمة خبراء اللاهوت المسيحية (the Christian think-tank theos)، عندما تم طرح السؤال القائل 'هل ستصوت لزعيم سياسي كرئيس وزراء مثلاً أو رئيس إذا كان ملحداً وكانت جميع صفاته الأخرى مقبولة بالنسبة لك؟' أجابت نسبة ٧٥ في المائة من المستطلعين ب'نعم'. وهي النسبة نفسها للذين سيصوتون لصالح رئيس مثلي، وأكثر بنسبة ٣ في المائة ممن سيصوتون للمسلم. وفي الحقيقة أنّ هذا أقل بكثير من نسبة ٩١ في المائة الذين سيصوتون لرئيس مسيحي. لكن تجدر الملاحظة أن مصطلح 'مسيحي' من المحتمل أنْ يكون مفهوماً ثقافياً غامضاً، ويفترض أنّ غالبية نسبة ٧١,٨ بالمائة من المسيحيين في الدراسات الإحصائية لعام ٢٠٠١، وهم أغلبية ممن لا يذهبون إلى الكنيسة ولا يؤمنون بإله شخصي[1]

كما عدّوه كذلك. ومن ناحية أخرى يمكن أن يدلّ مصطلح 'ملحد' على مستوى معين من الاهتمام أو الإدانة فيما يخصّ المسائل الدينية التي يتجنبها المسيحيون عموماً. بالتأكيد ، تجدر الإشارة الى أنّ طوني بلير تجنب بوعي التحدث عن إيمانه المسيحي عندما كان رئيساً للوزراء. وقد قال في مقابلة أجراها عام ٢٠٠٧ مشيراً إلى التباين الواضح في السياسات الأميركية :

.[1] الإله الشخصي هو الإله الذي يكون له ذات وشخص، على عكس القوة الإلهية غير الشخصية، والتي تكون مطلقة وكلية وغير نسبية. يوصف الإله في الأديان الابراهيمية باعتباره خالق شخصي، يتحدّث باعتباره شخص بذاته ويظهر بعض المشاعر كالغضب والكبرياء وحتى أنه يظهر أحياناً بشكل بشري.الكلمة التي وردت في النصّ الانكليزي هي 'personal God'. (المترجمة)

"تتحدثون عن [الدين] في نظامنا وبصراحة يعتقد الناس بأنّكم مجانين" (شبكة BBC ٢٠٠٧).

تفسير الإلحاد الجديد:

إنّ تفسيرات ظاهرة الإلحاد الجديد كانت حتى الآن تركز عموماً على دوافع المؤلفين الملحدين الجدد الشخصية. وقد أكدّ هذا الأمر عاملين مهمين، هما:

- تأثير الإرهاب الإسلامي .
- ازدياد تأثير النظرية الخلقوية و/أو نظرية التصميم الذكي (انظر آر.ستيوارت ٢٠٠٨، ٦_٧) .

لا يمكن نكران أهمية كلا العاملين، فقد تكررا مرة تلو الأخرى في كتابات الملحدين الجدد جميعها. ولعل بدء سام هاريس بكتابة كتاب 'نهاية الإيمان' بعد يوم من اعتداءات الحادي عشر من أيلول ليس من قبيل الصدفة، وكذلك الأمر بالنسبة لقيام داوكنز ودينيت بإنشاء مجموعة المعلمين والمنظرين الداروينيين. ووفقاً لداوكنز على سبيل المثال (٢٠٠٧ ، ٢٣٠):

"لقد بدأت حرب دينية شرسة وممنهجة على قيم الحقيقة العلمية، وخنادق الصفوف الأمامية (التي اختارها العدو) هي من ضمن مجال التعليم البيولوجي وخاصة الداروينية".

لكن السؤال الأكثر إثارة لا يدور حول دافع الملحدين الجدد، بل حول سبب بداية شعبيتهم واستقبإلهم الإعلامي غير المسبوقين. أو بعبارة أخرى، ما الذي ساهم 'برد الفعل الاجتماعي' الذي من الواضح أنّ الملحدين الجدد قاموا 'باستثارته'؟ للعاملين اللذين ذكرناهما أعلاه أثر مهم في ذلك. فمن المؤكد أنّ بريطانيا وأميركا كلاهما عانت كثيراً من الاعتداءات الإرهابية، ومن هاجسها المستقبلي الذي ما يزال يطاردهما. استمرت حركة التصميم الذكي بالحصول على الدعم السياسي والتعليمي في أميركا. وعلى الرغم من بعض الاشتباكات التي جرت مؤخراً وتمت تغطيتها بشكل جيد إعلامياً فيما يتعلق 'بمدارس الدين'، لكن يبدو من المستحيل أنْ تتمكن من القيام بتجاوز كبير في بريطانيا وبقية دول أوروبا الغربية. وبالرغم من أننا لا نستطيع إنكار أنّ هذه العوامل المهمة ساعدت على زيادة الاهتمام الشعبي والإعلامي بالإلحاد، لكن من غير المرجح أن تكون هي العوامل الوحيدة الموجودة. سأقوم بتحديد عدد من العوامل المحتملة الأخرى وتفسيرها بإيجاز. كما يتّضح أنّ بعض هذه العوامل تتعلق بكل من بريطانيا وأميركا؛ أما العوامل الأخرى فقد تتعلق بإحداهما.

يجدر التذكير أنّ كتاب 'وهم الإله' لم يكن في الواقع خلال السنوات الأخيرة أكثر الكتب نجاحاً من بين الكتب التي تحتوي على مواضيع مناهضة للدين. بل وبفارق كبير، ينتمي هذا الامتياز إلى رواية دان براون التي صدرت عام ٢٠٠٣ بعنوان 'شيفرة دافنشي' (The Da Vinci Code). فقد بيع ما يقارب مليوني نسخة من كتاب 'وهم الإله' في العالم خلال العامين الأولين [من صدوره]، على حين بيع حوالي أربعين مليون نسخة من كتاب 'شيفرة

دافنشي' خلال الثلاث سنوات الأولى (مجلة 'Times' ٢٠٠٦). قد تبدو المقارنة غريبة إلى حدّ ما. إذْ أن كتاب 'شيفرة دافنشي' هو في النهاية عمل خيالي ليس إلا، فهو ترفيهي، تتوالّى أحداثه بشكل سريع، ورواية مثيرة وغاية في المتعة. لكن هذا يدعو للتساؤل عن سبب نجاحه الباهر. المحور الأهم في الكتاب هو الفكرة بأنّ المسيح لم يكن ابن الله، وأنّ الكنيسة الكاثوليكية قد نجحت بالحفاظ على هذا السر من خلال الاحتيال والكبت مجتمعين. وقد قامت الكنيسة (متمثلة بأعضاء حركة رجال الكنسية 'حبرية الصليب المقدّس وعمل الله' (Opus Dei)) بكل ما استطاعت لحماية الثروة والسلطة التي حازت عليهما من خلال حفاظها على ديمومة هذه الكذبة بما في ذلك السرقة والقتل. إذاً لا داعٍ للقول أنّ داوكنز يتفادى هذا النوع من الأفكار الخيالية، على الرغم من أنّ فهمه للتاريخ الكنسي (كما براون) ليس صائباً على الإطلاق.

ومع ذلك ليس من المستحيل حقاً الافتراض أنّ انبثاق 'الكلبية' المجتمعية تجاه الدين المنظم (الذي تعدّ الكنيسة الكاثوليكية مثالاً نموذجي عنه) هي وراء تحقيق كلا الكتابين لهذا الكم الهائل من المبيعات. فهذه الكلبية مثلاً مشحونة ومعبر عنها من خلال الانجذاب العام لفضائح الكنيسة الجنسية، أي بتحرش الكهنة الكاثوليكيين بالأطفال وتسترهم المتتالي على الموضوع، وبفضيحة تيد هاغارد حول تعاطيه المخدرات وممارسة الدعارة مع الرجال، إذ إنّ هذين مثالين واضحين عن ذلك (انظر غاو ٢٠٠٥ ، ٢٣- ٢٤) . كما يرتبط هذا [أي نجاح الكتابين] بانتشار انعدام الثقة بجميع السلطات والمؤسسات، بما في ذلك المؤسسات الدينية، وهو الأمر الشائع في أوروبا

وأميركا معاً (انظر دوغان ٢٠٠٢). على سبيل المثال ووفقاً للاستبيان الذي أجرته 'دراسة القيم الأوروبية' (EVS)، فإنّ نسبة ٩.٤٥٪ من البريطانيين 'غير واثقين جداً' بالكنيسة، بينما نسبة ٧.١٩٪ ليس 'لديهم ثقة على الإطلاق' فيها (انظر هالمان ٢٠٠١ ، ١٨٤ -١٩٩). قد تؤدي هذه الثقافة التي تتضمن مستوى لا بأس به من الكلبية وانعدام الثقة تجاه المنظمات الدينية، إلى القابلية العامة على التمتع بمشاهدتها [أي الكنيسة الكاثوليكية] على حين تُهاجم وتتعرض للسخرية. وبالتأكيد هذا يفسر الكثير فيما يتعلق بالنجاحات التي حققتها رواية 'شيفرة دافنشي'، بالإضافة إلى مقومات الرواية الجوهرية وعدد من العوامل الأخرى. وإذا كان هذا هو الأمر بالنسبة لرواية 'شيفرة دافنشي'، إذاً لم لا يكون كذلك بالنسبة لكتاب 'وهم الإله'؟

قمت في القسم السابق بالإشارة إلى الحقيقة المحيرة لتأثير الإلحاد الجديد في بريطانيا العلمانية غير المبالية بالدين. إلا أنّ هذه الحالة قابلة للتفسير جزئياً في ضوء الظاهرة التي كان خوسيه كازانوفا أول من قدّمها في دراسته المؤثرة التي أجراها عام ١٩٩٤ بعنوان 'الأديان العامة في العالم الحديث' (Public Religions in the Modern World). وكانت حجته المحورية هي أنّ علمنة وتحديث المجتمعات أمر واقعي، لكن على الرغم من ذلك هذا لن يؤدي إلى خصخصة[1] الدين بشكل حتمي كما توقع المنظّرون. بل على العكس من ذلك إذ يلاحظ كازانوفا الآتي:

---

[1] 'الخصخصة' أو التخصيص هو مصطلح حديث نسبياً ويشر إلى انتقال الملكية من المؤسسات الحكومية (وتسمى القطاع العام) إلى القطاع الخاص. (المترجمة)

أصبح الدين 'معمماً' في الثمانينيات من القرن العشرين ولهذا منحَييْن، فقد دخل 'القطاع العام' واكتسب بالتالي 'الشهرة'. وعلى نحو مفاجئ، بدأت مختلف 'الجماهير' بالاهتمام بالدين، وسائل الإعلام، وعلماء الاجتماع، والسياسيين المحترفين، والعامة ككل. كما إنّ اهتمام العامة غير المتوقع بالدين هو اهتمام نابع من حقيقة أنه ابتعد عن مكانه المعهود في القطاع الخاص، وأقحم نفسه في ميدان المهاترات الأخلاقية والسياسية. (انظر كازانوفا ١٩٩٤، ٣).

وبصرف النظر عن فقدان الديانات الحديثة للعديد من أعضائها ولجزء كبير من تأثيرها (المباشر)، إلا أنها حافظت على صورتها وحضورها العام، ليس هذا فحسب بل أنها قامت بتعزيزهما إلى درجة كبيرة في بعض الحالات. يستشهد كازانوفا (١٩٩٤، ١٦١) على سبيل المثال بنشأة اليمين المسيحي الحديث ويقول: "إنهم أقلية صوتها مسموع ومنظمة بشكل جيد، باغتت الجميع باحتشادها غير المتوقع، إلا أن ناخبيها (غير المحددين) المحتملين الذين لن يبلغوا أبداً نسبة عشرون بالمئة من السكان، أصبحوا وبأعجوبة غالبية تشكل تهديداً بالنسبة للكثيرين." ولعل هناك أمراً شبيهاً جداً بذلك يحدث في أوروبا المعاصرة، ومن المؤكد أنّ علماء الاجتماع بدأوا بالتحدث عن 'الظهور الحديث الملفت للدين' (انظر هولزل و وورد ٢٠٠٨). ففي بريطانيا حيث الأقلية الصغيرة من السكان هي من المتدينين فعلياً، وغالباً ما تتصدر القصص التي تدور حول موضوعات دينية صفحات الجرائد الأولى. وهذا يعكس رغبة الزعماء والجماعات الدينية بالدخول إلى دائرة النقاش العام، كما

يعكس الاهتمام الملح للإعلام والعامة ككل بالمسائل الدينية. إضافة إلى أنّ اهتمام الأخيرين ينعكس مثلاً من خلال الاهتمام غير المسبوق الذي أبدوه تجاه وفاة وجنازة البابا يوحنا بولس الثاني، وانتخاب البابا بيندكت السادس عشر الذي تبع ذلك في نيسان من عام ٢٠٠٥ (انظر دايفي ٢٠٠٦ ، ١٠٦). وقد حدث ارتفاع أيضاً بنسبة التسجيل في صفوف الدراسات الدينية على مستوى المدارس والجامعات لعدة أعوام (انظر ريسز ٢٠٠٨) . وكما أشار العديد من العلماء، فإنّ هذا الارتفاع بنسبة الاهتمام بالدين كان مشهوداً قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر (انظر هولزل وورد ٢٠٠٨ ، ١ – ٢).

إنّ هذا الاهتمام بالدين والظهور الملفت له يساعدنا أيضاً بطريقتين على فهم الظهور الحديث الملفت والاهتمام بالإلحاد الجديد.

- أولاً: إنّه يفسر نوعاً ما كيف أنّ بريطانيا أوائل القرن الواحد والعشرون لربما لا تزال تعدّ بمثابة 'مكان يهتم الناس فيه بالدين بشكل كبير، لو كان هذا الاهتمام محدوداً ومنفصلاً بما يتماشى مع العلمنة، بصرف النظر عن نتائج الإحصائيات المعنية بالذهاب إلى الكنيسة وبالإيمان الديني.
- ثانياً: هذا يساهم في تفسير الشعور بالذعر المعبّر عنه صراحة في كتابات داوكنز وآخرون، وضمنياً من خلال حجم مبيعات كتبهم والاهتمام عالي المستوى الذي حظيت به.

مثلاً من خلال الحكم من منطلق الأدب الذي نشرته الهيئة العلمانية الوطنية التي كان داوكنز وهيتشنز من المشاركين الفخريين فيها، قد نعتقد أنّ

تولي الثيوقراطية للحكم كاد أنْ يكون وشيكاً في بريطانيا، أي عندما كتبت الهيئة العلمانية الوطنية إعلاناً غير مألوف على الصفحة الأمامية من موقعها، إذْ يقول هذا الإعلان: 'انضموا إلى الهيئة العلمانية الوطنية... وقوموا بحماية حريتكم'. لا داعي أنْ نقول إنّ الاقتراحات من هذا النوع تبدو مضحكة بالنسبة لحفنة رواد الكنيسة الاعتياديين في الأمة، ناهيك عن زعماء الكنيسة الذين يزداد تجاهلهم. هذا الفصل بين الظاهر والواقع يجعل من أثر الملحدين الجدد غير المتوقع منطقياً [أو مفهوماً].

كان المقطع السابق معنياً بالحالة البريطانية، ولعله يحلّ المعضلة القائلة: لماذا اصبحت المجاهرة بالإلحاد بقوة مستثارة في مجتمع شديد اللادينية فجأة. إلا أنّ المعضلة بالنسبة لأميركا مختلفة على الأرجح، أي: لماذا لم تكن المجاهرة بالإلحاد بقوة شهيرة في السابق في مجتمع شديد التدين؟

إضافة إلى العوامل التي قمنا بذكرها سابقاً، ثمة عاملين مهمين هنا. تذكيراً بما وجدته دراسة مينيسوتا التي استشهدنا بها أعلاه، فإن 'الملحدين' هم الفئة الاجتماعية الأقل موثوقية في المجتمع الأميركي. إضافة إلى أنّ هذه النتائج مدعومة جيداً بالإحصائيات والأدلة التي تستند إلى روايات شخصية (انظر هانزبرغر وآلتيمير ٢٠٠٦، ٥٥؛ داوكنز ٢٠٠٦، ٤٤-٤٥؛ ر. ستيوارت ٢٠٠٨، ١-٢). إنّ إدراك هذه الحقيقة يثير موضوعاً مهماً بالنسبة للملحدين الجدد ألا وهو الحاجة 'لرفع مستوى الوعي'، و'تفاخر الملحد'، و'خروج الملحدين إلى العلن' (انظر داوكنز ٢٠٠٦، ٤ ؛ دينيت ٢٠٠٦، ٢٤٥). هذه العبارات تردد صدى العبارات التي كانت قد استخدمت سابقاً في الحملات

الناجحة جداً لناشطي الحركة النسوية وحقوق المثليين. وكما يقول كولن كوبروسك (٢٠٠٦، ٤٩) رداً على دراسة مينيسوتا:

كما يميل التسامح مع المسلمين واليهود والمثليين والمهاجرين لأنْ يقترن وجوده بالتعرض للتعددية، فإنّ قبول المفاهيم الإلحادية والتعاطف معها يعود إلى تعرض الأميركيين للملحدين وآراءهم... عندما نسمع أشخاص يقولون إنّهم لم يلتقوا بملحد طوال حياتهم، أو بأنهم متفاجئون لاعتناق أي كان لمثل هذه الرؤيا المتطرفة، فإننا نرى الأثر المباشر لصمتنا.

إنّ وعي الملحدين الجدد بكونهم أقلية مهمشة وغير مفهومة في المجتمع الأميركي يفسر إذاً سبب تصريحاتهم العلنية عن عدم إيمانهم، كما يفسر سبب الاهتمام الخاص الذي يبدونه جميعاً بمسألة تفوق الأخلاق الإلحادية المزعوم. ومن المنطلق نفسه يفسر الوعي بهذا أيضاً سبب الحماس الذي منحته إياهم الأقلية غير المؤمنة في أميركا كما يبدو.

إنّ كتب الملحدين الجدد ليست على قدر كبير من السلبية كما يفترض غالباً، أو كما توحي عناوينها. فهي تحتوي في الواقع على الكثير من الفحوى البناءة والتي تؤكد على التفاؤل بالحياة [أو حبّ الحياة]. ومن المؤكد أنه بالنسبة للعديد في المجتمع الأميركي ممن لديهم شكوك حيال الدين، فإنّ الضمان هو أنّ بإمكانهم أن 'يكونوا في الواقع ملحدين سعيدين، ومتزنين، وأخلاقيين، ومكتملين فكرياً' سيكون أمراً مشجعاً جداً (انظر داكنز ٢٠٠٦، ١). لكن لا تعكس دراسة مينيسوتا أي وضع جديد بالمطلق؛ إذ لطالما كان الملحدون غير

جديرين بالثقة في المجتمع الأميركي منذ زمن طويل. فمثلاً لقد وجدت دراسة جرت عام ١٩٦٦ أن نسبة ٦١٪ من الأميركيين اعتبروا أنه 'لا يجب السماح للملحد العلني بالتدريس في الثانويات العامة'، كما اعتقد ٣٥٪ منهم بوجوب 'تنحية الكتاب الذي ألفه ملحد علني من المكتبة العامة'. ووفقاً لاقتراع غالوب الذي جرى في منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، فإن ٢٤٪ فقط من الأميركيين الكاثوليك، و٢٣٪ من البروتستانت يشعرون أن بإمكانهم 'التعامل مع الملحد بودّ بسهولة' عندما يكونون بصحبته (انظر ستارك وبينبريدج ١٩٨٥، ٦٣ -٩٣) . لهذا كان من المتوقع أن يخرج الملحدون الأميركيون إلى العلن قريباً. ما يثير السؤال الآتي: لمَ الآن، وليس من قبل؟

لقد قمنا بالتطرق إلى خطابات الحرب الباردة في الجزء السابق باعتبارها سبباً معقولاً للشك الحالي تجاه الملحدين الذي دام لمدّة طويلة. في الواقع وحتى مدّة قريبة كان تصوّر معظم الأميركيين عن الملحد يتمثل بشكل شبه مؤكد ب'مادلين موراي أوهير'، وهي المؤسسة المشاكسة لمنظمة 'الملحدون الأميركيون المتّحدة'. كانت أوهير التي اشتهرت بمنعها الصلاة في المدارس العامة، كانت إشتراكية معلنه عن نفسها حتى أنها حاولت الارتداد مع عائلتها إلى الاتحاد السوفييتي (الذي رفضها). (قارنها مع الملحدين البريطانيين المعلنين أمثال برتراند راسل ، أ.ج. آيير، وأنتوني فلو، فجميعهم من المفكرين التابعين لأوكسفورد وكامبريدج، وبالتالي فهم شخصيات 'تأسيسية' محترمة على نطاق واسع). وفي ضوء هذا كان من السهولة تعريف الإلحاد باللاأميركية، كما كانت

الضغوطات الاجتماعية الطاغية لتناضل في وجه الاعتراف العلني بعدم الإيمان.

لكن الحرب الباردة قد انتهت منذ عقدين تقريباً، ولا تزال هناك شكوك عالقة تجاه الملحدين، إلا أنّ إعلان الملحدين عن أنفسهم لم يعد خياراً اجتماعياً محال. إضافة إلى ذلك، من الواضح أنّ الإرهاب الإسلامي، عدو أميركا الجديد هو ليس إلحادياً. في الحقيقة، إن الاعتداءات التي حدثت عام ٢٠٠١ على مركز التجارة العالمية أدت إلى نشوء ظاهرة جديدة لم تلاحظ حتى الآن وهي 'الإلحاد الوطني الأميركي'. يعبر هاريس بوضوح عن اعتقاده بأنّ الإيمان الديني عموماً هو السبب في هذا التصرف الوحشي، وليس الإسلام كما تفسره الأقلية، وبالتالي فإن وجود إلحاد عالمي كان ليمنع حدوث هذا الاعتداء والعديد من الاعتداءات الأخرى التى لا تحصى. دافع كل من هاريس وهيتشنز عن اقتحام الجيش الأميركي للعراق وأفغانستان. إضافة إلى أن هيتشنز كتب عام ٢٠٠٥ مدافعاً عن معتقل غوانتينامو، بينما دعم هاريس (٢٠٠٤، ١٩٢-١٩٩) بشكل صريح استخدام أساليب التعذيب عند استجواب المشتبهين في الإرهاب، وذلك على الأقل في حالات معينة. إذاً هناك اثنان من الملحدين الذين تحدثوا صراحة في كل من وسائل الإعلام المطبوعة والمسموعة ودافعوا بإخلاص عن سياسات الدفاع والتدخل الخارجي الأميركي الأكثر جدلاً. هذا الربط بين الإلحاد والوطنية الأميركية الذي قام هيتشنز بتسليط الضوء عليه في المقطع الذي اقتبسناه سابقاً هو تقدم كبير. كما يدعو هذا الربط للقيام بمقارنات (على الرغم من أنها ليست المقارنات التي قد ينتقيها الملحدون

الجدد ويؤكدون عليها) مع قبول الكاثوليكية الذي حدث بشكل تدريجي في المجتمع الأميركي خلال الحرب الباردة. إذ قدمت المناهضة القوية للشيوعية في الهرمية الأميركية بقيادة سبيلمان (كاردينال مدينة نيويورك)، مساهمة كبيرة فيما يتعلق بتهدئة الشكوك حول الكاثوليكية اللاأميركية، وجعلت من انتخاب الرئيس الكاثوليكي التالي جون ف. كينيدي (كازانوفا ١٩٩٤، ١٨٣) أمراً ممكناً. وعلى الرغم من أنّ انتخاب رئيس ملحد هو ليس أمراً مرجحاً في المستقبل المنظور، إلا أن الوضع الجديد المتمثل بالإلحاد الوطني الأميركي الواعي بذاته، مجتمعاً مع بعض أو جميع الأمور التي ذكرناها أعلاه، جعل من بروز الملحدين المفاجئ وغير المتوقع أمراً ممكناً.

ماذا سيحدث لاحقاً؟

هل الإلحاد الجديد هو مجرد نجاح استثنائي ناتج عن التسويق الإعلامي وسيصبح منسياً عما قريب؟ أم سيكون له أثر عميق وطويل الأمد على المظاهر الاجتماعية والدينية في بريطانيا وأميركا وبلدان أخرى؟ هل يمكن أنْ يكون ثمرة صحوة إلحادية كبرى في العالم الغربي؟ أو لعله بمثابة صحوة الموت لإديولوجيا تعيش سنواتها الأخيرة؟ يستحيل معرفة الإجابة في الوقت الراهن بكل تأكيد. منذ حوالي أقل من خمس سنوات عندما نشر كتاب 'نهاية الإيمان'، كانت أي توقعات تتعلق بالأثر المتوسط إلى طويل الأمد للإلحاد الجديد تقتصر على كونها من النوع الحذر. ومن الصعب جداً حتى تحديد أثره الفوري الآن نظراً إلى التعقيد والوقت الطويل الذي يستغرقه تجميع البيانات على نطاق واسع، فقد تستغرق معلومات الإحصائية الشاملة بعض الوقت لتظهر.

لكن طالما نحن مدركين لذلك، إذاً فإنّ اختتام هذه المقالة بتقديم عدد من التكهنات المبدئية يبدو مفيداً. سنستند بهذا جزئياً إلى بعض الإحصائيات المتاحة لدينا والتي نعترف بمحدوديتها. إذْ تبدو بأنها توفر دلائل عن آثار الإلحاد الجديد المحتملة، وهي دلائل قد نكتشف أنها مضللة في نهاية المطاف. لكن التوقعات التالية في مجملها تعتمد على الأحكام الشخصية (والتي قد تكون مغرضة) وعلى التأويلات. ومن المؤكد أنه سيكون من الممتع أن نرى بالتفصيل كيف سيتضح خطأها.

وتمهيداً لذلك، يجدر التوضيح أننا عندما تطرقنا إلى 'شعبية' و'نجاح' الإلحاد الجديد خلال هذا المقال كنا نقصد بذلك مبيعات كتبهم والتغطية الإعلامية التي يمكننا قياسها بسهولة وبالتالي كان تطرقنا سطحياً نوعاً ما. فذلك لا يدلّ بطبيعة الحال على النجاح بالضرورة من حيث الأهداف التي أعلن عنها الملحدون الجدد. ولسنا بحاجة للقول إنّ تحقيق كتاب 'وهم الإله' لمبيعات بلغت مليوني نسخة، لا يعني أن هذه النسخ قرأت من مليوني شخص؛ كما لم يقتنع مليوني شخص ويعتنق الإنسانية الإلحادية الداوكنزية [نسبة إلى داوكنز]. ومن المؤكد أنه بالإضافة إلى الأدلة الكثيرة المستندة إلى روايات شخصية، فإنّ الإحصائيات تشير بالفعل إلى أنّ نسبة كبيرة من قراء الكتاب هم (كما المتوقع) من المؤمنين الدينيين المهتمين بمعرفة سبب إحداِث الكتاب لهذه الضجة، وممن لا يتأثرون بادعاءات الكتاب (بوليفانت b٢٠٠٨، ٣٦٦-٣٦٧).

على الرغم من هذا، يبدو من المؤكد أنّ المبيعات الضخمة التي أحرزها الملحدون الجدد والاهتمام الذي حازوا عليه يؤدي في الواقع إلى ازدياد ملحوظ بعدد الأشخاص الذين يعدّون أنفسهم 'لا دينيين' ويعرفون عن أنفسهم باسم 'ملحدين' من البريطانيين والأميركيين الذين لا يؤمنون بوجود الله مثلاً. لاشك بأنّ هذه الآثار ستظهر بشكل أكثر وضوحاً في بريطانيا،إذ إنها تحتوي على نسبة كبيرة من السكان ممن لديهم مسبقاً مستويات متدنية من مخلفات المعتقدات والممارسات الدينية، مترافقاً عادة مع لامبالاة، وبرود، ولاأدرية مبهمة [تجاه الدين] (فواس و كروكيت ٢٠٠٥). وفي الحقيقة إنّ كتاب 'وهم الإله' يستهدف هذه النوعية من الأشخاص إلى حد كبير سواء كان هذا صريحاً أو ضمنياً (ر. ستيوارت ٢٠٠٨، ٧). وكما يقول داوكنز (٢٠٠٦، ١) في الصفحة الأولى من المقدمة:

أنا أعتقد، أو أنا أكيد أنّ هناك العديد من الناس ممن نشأوا على دين ما، وهم ليسوا راضين عنه، ولا يؤمنون به، أو أنهم قلقون بسبب الشرور التي تمت باسمه؛ أناس يشعرون برغبة دفينة بترك دين آبائهم ويتمنون لو استطاعوا ذلك، إلا أنهم غير مدركين أنّ تركهم [للدين] هو خيار متاح. إذا كنت أحد هؤلاء الأشخاص فهذا الكتاب لك.

وفي صفحات لاحقة من الكتاب (٢٠٠٦، ٤٦)، يحمل القسم الفرعي عنوان 'فقر النظرية اللاأدرية'. يبدو حتى الآن أنّ بضعة إحصاءات تتضمن هذا الافتراض. فوفقاً للدراسة الاجتماعية الأوروبية الإحصائية، انخفض عدد البريطانيين الذين عرفوا عن أنفسهم باعتبارهم ينتمون إلى الدين من نسبة

٥٠،٧٪ عام ٢٠٠٤ إلى ٤٨،٦٪ عام ٢٠٠٦ (بالإضافة إلى نشر كتاب وهم الإله في أيلول، تمت إذاعة وثائقي داوكنز المؤلف من جزئين بعنوان 'أصل الشرور' (The Root of All Evil) والذي أثار ضجة كبيرة في كانون الثاني من العام نفسه). في المدّة نفسها ارتفعت نسبة الأشخاص الذين وصفوآ أنفسهم بأنهم 'لا دينيين بالمطلق' من ١١،٣٪ إلى ١٧،٣٪. إضافة إلى الارتفاع المبهر بالانتساب إلى الجمعية الإنسانية البريطانية الذي بلغ نسبة ١٠٣،٥٪ خلال أربعة أعوام، أي من ٣٧١٣ عضواً في كانون الثاني عام ٢٠٠٤، إلى ٧٥٥٦ عضواً في كانون الثاني من عام ٢٠٠٨ (بوب تشرشل، مدير العضوية في الجمعية الإنسانية البريطانية، في اتصال شخصي مع المؤلف، ١١ كانون الأول عام ٢٠٠٨). وفي المدّة نفسها تقريباً، ارتفع معدل مراسم الإنسانيين (أي الجنائز والأعراس، وحفلات تسمية الأطفال) التي قام بها المشاهير المعتمدين في الجمعية الإنسانية البريطانية، وكان هذا الارتفاع بنسبة ٢٧،٩٪ ، ما يعادل ٥٧٣٤ مناسبة في عام ٢٠٠٤، إلى ٧٣٣٤ عام ٢٠٠٧ (تانا وولن، رئيسة المراسم في الجمعية الإنسانية البريطانية، اتصال مباشر مع المؤلف، ١٢ تشرين الثاني عام ٢٠٠٨).

كما تظهر الإحصائيات في الولايات المتحدة ارتفاع قوي مؤخراً (وإن كان ما يزال ضئيلاً) في عدد طلاب الجامعات الناشئين 'اللادينيين'، ممن لم يحضروا مراسم دينية أبداً (داوني ٢٠٠٧). وعلى الرغم من صعوبة إثبات أنّ هكذا ارتفاع يرتبط بالإلحاد الجديد كمسبب له، إلا أن افتراض ذلك يبدو منطقياً. هناك على أقل تقدير أدلة قوية تثبت إنّ بعض الناس على الأقل، أصبحوا

ملحدين تحت تأثير قراءة كتاب 'وهم الإله' (انظر على سبيل المثال 'زاوية المعتنقين' على موقع RichardDawkins.net). وعلى الأقل في بريطانيا، فإن هذه الظاهرة تبدو الأكثر وضوحاً من بين ظواهر السابقة من الإعلان الذاتي عن 'اللاأدرية' (بوليفانت ٢٠٠٨ب، ٣٦٦).

هذه التنبؤات بأنّ الإلحاد الجديد سوف ينتج أعداداً أكبر ممن يدعون أنفسهم ملحدين ولادينيين، وبأنّ تأثيرهم هذا سيكون أقل وضوحاً في الولايات المتحدة منه في بريطانيا، وأيضاً بأنّ (كما ناقشنا في القسم السابق) وصمة العار الاجتماعية للإلحاد ستنخفض في الولايات المتحدة بشكل ملحوظ، هي ليست أكثر من مجرد تنبؤات منطقية. إنها تماماً ما يمكننا توقعه. لذا دعونا نفكر في بعض الإحصاءات البريطانية البعيدة أكثر عن المتوقع. ومجدداً، وفقاً للدراسة الاجتماعية الأوروبية الاستقصائية، حدث ارتفاع أيضاً بنسبة البريطانيين الذين يصفون أنفسهم ب'شديدي التدين'، وهذا الارتفاع هو من نسبة ٤٪ في عام ٢٠٠٤، إلى ٦،٤٪ عام ٢٠٠٦. وتظهر دراسة المواقف الاجتماعية البريطانية الإحصائية أنه من بين الناس الذين يعدّون أنفسهم منتمين إلى الدين، فإنّ عدد الذين يحضرون المراسم الدينية مرة واحدة أسبوعياً على الأقل، ارتفع من نسبة ١١،٨١٪ عام ٢٠٠٤ إلى نسبة ١٤،١٩٪ عام ٢٠٠٦، وهي أعلى نسبة ارتفاع خلال أكثر من عشر سنوات. إضافة إلى أنّ النسب الحديثة للكنيسة الكاثوليكية في انكلترا وويلز تظهر ارتفاعاً ملحوظاً بعدد العاملين في الكهنوت، حيث كانوا ٢٤ عام ٢٠٠٣، ٢٧ عام ٢٠٠٤، ٣١

عام ٢٠٠٥، ٤٤ عام ٢٠٠٦، و٤٤ عام ٢٠٠٧ (جوديث إيدمان، المكتب العمل الوطني، في اتصال الشخصي مع المؤلف، ٧ كانون الثاني، ٢٠٠٩).

لا يمكن إنكار أنّ هذه الإحصائيات هي أقل وضوحا من تلك التي وردت في الفقرة السابقة. لكن ومع ذلك، فإنّ الدين في بريطانيا يشهد نهضة (مهما كانت طفيفة). وللمفارقة أودّ أنْ أقول إنّ هذا أيضاً تأثير غير مقصود من الإلحاد الجديد. وكما ذكرت آنفا، فإنّ الثقافة الاجتماعية-الدينية في بريطانيا اتّسمت باللامبالاة المنتشرة لعدة عقود. ولكن فجأة، أصبح مضمون المعتقدات الدينية والمهم منها يعرض على برامج التلفاز والراديو، والجرائد، والكتب الأفضل مبيعاً باعتبارها مسألة بالغة الأهمية، سواء كان البريطانيون مؤمنين بالمعتقدات الدينية أم لم يكونوا. بالنسبة للبعض، قد يكون هذا الأمر الطريقة التي قرروا من خلالها أنهم في الواقع ليسوا أشخاص متدينين. وبالنسبة للبعض الآخر فهذا يدفعهم أكثر باتجاه التأمل العميق بالمعتقدات الدينية التي لديهم فعلياً، وبالتالي قد يعيد هذا خلق التزام جديد بتقليدهم الديني.

ويمكن رؤية هذا التأثير، على سبيل المثال، في انتشار الكتب إما النقدية أو التي ترد على الإلحاد الجديد (وخاصة داوكنز) من منظور ديني. ويشير انتشار هذه الكتب إلى أنهم يحققون كماً جيداً من المبيعات (مقارنة بالمبيعات المعتادة في سوق الكتب الدينية على الأقل). لكن من الذي يشتري هذه الكتب كلّها؟ إلى جانب البعض منها التي بيعت للملحدين الفضوليين، يفترض أنّ الغالبية العظمى منها قد تمّ بيعها للمؤمنين المتدينين الذين يؤمنون (أو هذا ما يتمنون)

بأنّ حجج الملحدين الجدد ليست تعجيزية على الرغم من شعورهم بالتحدي من قبلهم. إذاً بالنسبة للعديد من هؤلاء المؤمنين، فإن كتاب 'وهم الإله' (أو أي كتاب غيره) قد يؤدي في النهاية إلى تعزيز إيمانهم وممارستهم الدينية وليس إلى الابتعاد عن الدين.

إذا أخذنا كافة هذه التنبؤات التأملية للغاية بالحسبان، يبدو من المنطقي التفكير بأن الإلحاد الجديد يؤدي إلى ازدياد عدد غير المؤمنين والذين يدعون أنفسهم ملحدين، كما سيؤدي إلى ازدياد عدد المؤمنين الدينيين (المسيحيين في الغالب) الملتزمين الممارسين لدينهم، ومع ذلك ينبغي أنّ تفوق الزيادة السابقة هذه الأخيرة بفارق كبير. لكن من المرجح أن التأثير الأخير سيكون ملحوظاً في بريطانيا فقط (وفي بلدان أوروبية علمانية مماثلة)، وليس في الولايات المتحدة الراسخة في الدين بالفعل. لأننا قد نتوقع هنا رؤية ارتفاعاً معتدلاً لكنه طاغٍ بعدد أولئك الذين يزعمون اللاإيمان واللادينية، مقترناً بازدياد كبير في القبولِ الاجتماعي لكون المرء ملحداً.

الإلحاد الجديد وأطروحة العلمنة

مايكل إيان بورير

مقدمة:

لقد تنبأ العديد من المنظرين الاجتماعيين في مرحلة ما بعد عصر التنوير بزوال الدين في المجتمع الغربيّ الحديث.

وقد توقع منظرّون من مختلف المذاهب، بدءاً من كارل ماركس ووصولاً إلى سيغموند فرويد، انحسار الدين بالتزامن مع هيمنة العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية المدفوعةً بالعقلانية الذرائعية والمنطق على طرق التفكير في المجتمع الصناعيّ المعاصر. على حين تنبأ آخرون ممن يفسرون الدين بتعابير أكثر وظيفيّة، باختفاء الدين بصيغه المألوفة، والاستعاضة عنه بمفاهيم عن العالم 'مبنية اجتماعياً' وقائمة على أسسٍ غير خارقة للطبيعة وليست غيبية.

في واقع الأمر، إنّ أوغست كونت، المعروف بابتكار مصطلح 'علم الاجتماع'، كان قد حاول ابتكار دينٍ جديد أسماه 'دين الإنسانية'، يُبنى على الأسس العلمية والعقلانية لعلم الاجتماع الجديد ليحقق غايته. وأعاد إميل دوركايم تحديد موقع المقدس إذ أصبح المقدس هو المجتمع بحدّ ذاته، و ذلك من خلال تصوره لبداية مرادف نفعيٍّ جديد للدين ينبثق من مُثُلِ و قيم الثورة الفرنسية. على حين رأى ماكس ويبر أنّ الحياة الاجتماعية تسيطرُ عليها

بيروقراطيات ستجعل الناس في نهاية المطاف 'غير مفتونين' بعالم مجردٍ من الروح.

إنّ هذه الأفكار مجتمعة تشكل 'أطروحة العلمنة' التي كانت على وشك أن تكون مقبولةً عالمياً في الماضي، إلا أنها موضع جدل اليوم وتتعرض للكثير من التشكيك.

سأقوم في هذا الفصل بمعاينة الجدالات الدائرة حول صعود وهبوط أطروحة العلمنة، ومناقشة الطرق التي قدّم الملحدون الجدد من خلالها دليلاً يدعم ويناقض هذه الأطروحة في الوقت ذاته. إنّ وضع الملحدين الجدد ضمن الجدل الدائر حول العلمنة يسلط الضوء أكثر على هذه 'الحركة' الجديدة، وذلك سيثبت في آخر الأمرِ أنّ الملحدين الجدد ليسوا بالضرورة نتاجاً للعلمنة، بل هم مروجون لها.

تدلّ المجازات التي عادة ما تكون شرسة، انفعالية، وعدائية أكثر مما ينبغي والتي يستخدمها فرسان الإلحاد الجديد الأربعة (ريتشارد داوكنز، دانيال دينيت، سام هاريس، وكريستوفر هيتشنز) على أنّ الدين قد استعاد نسبة هائلة من سلطته في العالم المعاصر. ولو كنا نعيش في عالم علمانيّ لكانت كتابات هؤلاء بالية و غير ضرورية.

بمعنى أنه لن يكون هنالك ضرورة لتلك الكتابات أو لتلك الحركة لو لم يكن معظم الناس متدينين بطريقة أو بأخرى. فلن تكون هناك حاجة

لهجومهم على الدين في حال لم يكن هنالك اعتراضاً عليهم. لكن، وكما يُظهر حذرهم وعنفهم الجماعيّ، فإنّ الاعتراض عليهم قوي، ولأنه بهذه القوة فقد قام الملحدون الجدد بالدفاع عن أنفسهم بشراسة مسلحين بإيمانهم المشكِك بالعلم.

تاريخ أطروحة العلمنة:

خلال المئة وخمسين عام المنصرمة، تعرضت أطروحة العلمنة، كما حدث مع الدين، إلى العديد من التحولات سواء في الشكل أو المضمون (انظر سواتوس وكريستيانو ١٩٩٩). ولصالح هذا النقاش، سنحدد ثلاث مراحل مستقلة مرّت بها الأطروحة على التوالي حيث دُعمت، ثم طُورت، ثم عورضت. الجدير بالملاحظة هنا أنه، كما في أيّ تاريخ للأفكار، فإن هذا التحديد المتبع هو مجرد طريقة واحدة لدراسة سياقات نظريات العلمنة. في الواقع لقد قام أشخاص آخرون بتقديم نماذج أكثر تفصيلاً من المقدّم هنا، متعمقين أكثر في مياه أطروحة العلمنة المضطربة والمثيرة للاضطراب في الغالب. (انظر دوبيلاير ١٩٨١؛ تشانين ١٩٩١؛ تشافيز ١٩٩٤؛ غولدشتاين ٢٠٠٩). بأيّ حال، إنّ الجدولة المقدمة هنا تمنح القارئ مقدمة عن الأنماط التي تساعده في دراسة سياق تهافت جدليات الإلحاد الجديد في الوقت الراهن.

بعد عرض مسيرة أطروحة العلمنة، سنتمكن من رؤية كيف أنّ كتابات الإلحاديين الجدد هي من نواحٍ شتى ارتداداً إلى المرحلة الأولى من تطور النظرية. ويشكل هذا الارتداد عائقاً أمام فهمنا لما هو جديد في الإلحاد

الجديد. بالإضافة لذلك، سوف نرى كيف أنّ الملحدين الجدد قد أعادوا تقديم أفكارٍ قديمة باستخدام مصطلحات جديدة وكرّسوا حماسهم لمعتقداتهم الخاصة. تختلف كتاباتهم الجمعية والفردية المتحمسة عن كتابات علماء الاجتماع التي تعنى بالدين والعلمنة من حيث النوايا والدوافع. وبدلاً من تقديم عملهم كدراسة أكاديمية تسعى إلى فهم مكانة ودور الدين في المجتمع المعاصر، فإنّ كتاباتهم هي عبارة عن أطروحات حول كيفية الانتماء إلى الدين ومن ثم نبذه في نهاية المطاف.

المرحلة الأولى: نظرية العلمنة والعالم العصري

تتضمن المرحلة الأولى تشكيل الأسس الأصلية للعلمنة باعتبارها عملية يتم من خلالها تقليص وجود الدين التقليدي، بما قد يصل إلى درجة محوه كلياً. إنّ كتابات المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع المذكورين أعلاه (كونت، دوركايم، ويبر) وكتابات معاصريهم الأقرب (ماركس، فرويد، تونيز) وَصَمَت المرحلة الأولى للعلمنة بصبغة مميزة من الجرأة والغرور، وقد أوضح رودني ستارك وويليام سيمز بينبريدج في كتابهما 'مستقبل الدين' عام ١٩٨٥ (وهو بعيد عن كونه سخرية حاذقة من عمل فرويد الشهير عن الاختفاء الثوري/ التدريجي للدين بعنوان 'مستقبل وهم') أنّ العلمنة عُدّت حقيقة بالنسبة لمعظم المفكرين الغربيين.

يقول ستارك وبينبريدج:

" لقد أعرب الأشخاص الأكثر شهرة في علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، وعلم النفس جميعاً عن ثقتهم بأنّ أطفإلهم وأحفادهم سيعيشون بكل تأكيد ليشهدوا بدء حقبة جديدة يتمّ خلالها–و نقتبس فرويد هنا–التخلي عن أوهام الدين الطفولية"(ستارك وبينبريدج ١٩٨٥، ص١).

ارتبطت المرحلة الأولى من أطروحة العلمنة بشكل معقد بالتغييرات الاجتماعية الكبيرة التي كانت تحدث بالتزامن مع وضع هؤلاء المنظرين لأفكارهم عن مستقبل الدين، ربما لأنها بنيت باعتبارها نبوءة أيديولوجية أكثر من كونها تنبؤاً علمياً. لقد كان العلماء الاجتماعيين الأوائل على وعي كبير بالتحول الهائل الذي كان يحدث في العالم (ولاسيما في أوروبا) منذ مرحلة عصر التنوير وإلى ما تلاها. و يمكن القول إنّ هدفهم جميعاً كان توضيح ما يحدث وأسبابه. يمكن أنْ تندرج معظم نظريات هؤلاء تحت ما دعي باسم 'نظرية التحديث' التي ينمو العالم من خلالها بسرعة وبطريقة معقدة وفذّة. يقوم العالم الإبداعي المعاصر لنظرية التحديث 'أنطوني جيدنز' بوصف العالم الحديث على أنه 'طراز ما بعد تقليدي'. (١٩٩١، ص ٢؛ انظر أيضاً جيدنز ١٩٩٤). وفقاً لجيدنز، فإنّ السمات الرئيسة للحداثة تتضمن ما يأتي:

- الصناعية القائمة على إنتاج الآلة،
- الرأسمالية القائمة على إنتاج السلع وتسليع اليد العاملة،
- الزيادة الهائلة في الطاقة التنظيمية (أي البيروقراطية)،

- الاستخدام المتزايد للعقل كأداة تحددها الكفاءة أو تحليل التكلفة-الربح.
- التحكم بوسائل العنف وتصنيع الحروب (أسلحة الدمار الشامل).
- وتطوير 'حالة الأمة' (المرادف الأساسي لما ندعوه 'المجتمع') (١٩٩٠، ص ١٥؛ ١٩٩١، ص ٥).

بالنسبة لجيدنز، تساعد هذه العوامل على توليد حس الديناميكية المميز في المؤسسات الاجتماعية الحديثة، بمعنى أنّ العالم الحديث هو 'عالم مطارد'. كما يؤكد جيدنز على وجود صورتين عن الحداثة وقد هيمنتا على الخطابات السوسيولوجية:

الصورة الأولى مأخوذة عن ويبر، وهي صورة 'القفص الحديدي'؛ أي تدعيم البيروقراطية في عالم الحياة (العالم المعاش). والثانية مأخوذة عن ماركس وهي تصوير الحداثة كوحش معيق، وبينما هو غير عقلاني بصيغة الرأسمالية، إلا أنّ ترويضه ممكناً بصيغة الإشتراكية المثالية.

بالتماشي مع هاتين الصورتين، يقترح جيدنز صورته الخاصة عن الحداثة وهي على شكل "طاغوت—أو محرك هارب ذي قوة هائلة يمكن لنا مجتمعين كبشر أنْ نقوده إلى حد ما، و لكنه أيضاً يتوعد أنْ يخرج عن سيطرتنا ويحيل نفسه إلى حطام" (١٩٩٠، ص١٣٧-١٣٩). قد يطأ هذا الطاغوت على كل ما يقف في طريقه بما في ذلك الأفكار التقليدية المبنية على معتقدات عن العالم

ومكانتنا فيه من عصر ما قبل التحديث. وبمعنى أصحّ، يُسحق الدين تحت عجلة الطاغوت المشحون بالعلم والتكنولوجيا الحديثين.

لقد غيّر التحديث نسيج التنظيم الاجتماعي. وبهذا، كان يعتقد أنّ العلمنة كانت منذ بداياتها مرتبطة بشكل وثيق بالتغيرات الاجتماعية في العالم الحديث. وعندما كانت عملية التحديث قيد الإجراء، كانت العلمنة أيضاً كذلك، أو هي هكذا على الأقل كما شرحها براين ويلسون حين قال: "باعتبارها العملية التي من خلالها تفقد المؤسسات، الأفعال، والوعي الديني أهميتها الاجتماعية" (١٩٨٢، ١٥٠). ويقصد ويلسون بقوله 'اجتماعية' المجتمع على الصعيد الشامل وليس الفردي، بالرغم من إقراره أنه مع تراجع أهمية الدين في المجتمع بوصفه أداة التنظيم الرئيسة ومصدر المعنى، فإنّ الرجال والنساء قد "يحققون استقلالاً نفسياً أو فردياً عنه" (١٩٨٢، ١٥١). بناء على ذلك، يمكننا القول إنّ المرحلة الأولى من نظرية العلمنة تتّسم باعتقاد عام بأنّ القوى الاجتماعية التي ساندت انطلاق الحداثة سوف تؤدي في نهاية الأمر، بإصرار وبلا ندم، إلى مجتمع غير متدين.

المرحلة الثانية: العلمنة والتعددية:

بدأت نظرية العلمنة في الخمسينيات من القرن العشرين، ونضجت في الستينيات منه، وتابعت نشاطها وصولاً إلى ثمانينيات القرن العشرين، وخلال ذلك تم انعاشها والتصدي لها في الوقت ذاته. ظهرت اكتشافات ونظريات علم الاجتماع الحديث لتنافس التغيرات الاجتماعية التي نتجت عن حقبة ما

بعد الحرب العالمية الثانية. وفي عام ١٩٥٥ أصبح النصّ الإبداعي الذي ألّفه ويل هيربيرغ بعنوان 'بروتستانتية-كاثوليكية-يهودية' (Protestant-Catholic-Jew) نقطة مرجعية للعديدين ممن سعوا إلى ربط العلمنة مع حركات اجتماعية وثقافية أخرى. وقد أعلن هيربيرغ أنّ البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية الأميركية جميعها ديانات ابراهيمية تستند إلى الإنجيل وتشترك فطرياً ببعض النقاط. والأهم من ذلك وفقاً لهيربيرغ، يفترض أنّ كل دين يمتلك 'القيم الروحية' نفسها من 'نمط الحياة الأميركي'، وقد عنى بقوله ذلك إيماناً طفيفاً بالديمقراطية (السياسية، الاقتصادية، والدينية) مجتمعاً مع إيمان أكثر صلابة بالمثالية، الفاعلية، ومذهب الأخلاقية. كما خاضت معتقدات هؤلاء الدينية التقليدية الأصلية بعملية تحوّل إلى قيم العلمنة المهيمنة على الأمة.

وهكذا، يمكن القول إنّ الدين قد حقق التوازن بالأرضية المشتركة، من خلال الحطّ من شأن السلطة الدينية، والإلقاء باحتمال تفرد دين بالسيطرة إلى خارج نطاق الأمريكوية 'الاستثنائية' والغامضة نوعاً ما. التعدديّة هي القضية المحورية في مناقشة هيربيرغ هذه. وقد قام بيتر بيرغر بمناقشة مسألة العلمنة والتعددية بشكل أكثر تفصيلاً. بَرَز بيرغر في الستينيات كواحد من أهم المتحدثين والمناصرين لأطروحة العلمنة، و كان قد عّرف العلمنة على أنها "العملية التي تقوم بإبعاد قطاعات من المجتمع والثقافة عن سيطرة المؤسسات والرموز الدينية" (١٩٦٧، ص ١٠١). إنّ هذه العملية هي نتيجة العيش مع وبالقرب من آخرين ممن لديهم معتقدات مختلفة حول الطرق التي

يسير بها العالم، ومصدر وجوده، وما يجب علينا أنْ نفعله بينما نحن فيه. ووفقاً لبيرغر، إنّ المجتمع المتعدّد لا بد أنْ يصبح مجتمعاً علمانياً لأنّ وجود وتوفر آراء بديلة يحول دون سيطرة أي دين لوحده على معتقدات وقيم المجتمع. وبالنتيجة فإنّ التعرض لوجهات نظر بديلة يمزق 'الستار المقدس' المحيط بالأفراد، والجماعات، والمجتمع. وفي إطار اجتماعي يمكن للمرء فيه أنْ يختار أي دين يريد، تصبح 'معقولية بنية' كل الأديان أكثر هشاشة. أي حين يقدم الدين كخيار في مجتمع متعدد، تفقد كل الآراء الدينية معقولية كونها 'الدين الصحيح'. وبهذا فإنّ الدين سيفقد سلطته كمؤسسة تقدم المعنى والنظام، وسوف يبحث الأفراد غالباً عن مكان ومنظومة أخرى ابتغاء الحصول على أجوبة.

لكن سيكون من الخطأ أنْ نفترض أنّ أطروحة العلمنة كانت بلا معارضين في بداياتها. كان لاري شاينر أول من دعم فكرة التخلي عن أطروحة العلمنة عام ١٩٧٦، وذلك بأنْ قدم دراسة مفيدة عن الفكرة الجمعية للعلمنة وأظهر كيف أنّ مفاهيمها قد استخدمت بطرق عديدة مختلفة (على الرغم من وجود بعض التداخل والتوافق فيها لكنها استخدمت أيضاً بأساليب متناقضة).

بعد أنْ قدم شاينر لمحة عن تاريخ الأطروحة، ابتداء من جذورها اللاتينية إلى استخدامها في مفاوضات سلام وستفاليا في القرن السابع عشر، ميّز شاينر بين ست معان أو استخدامات للعلمنة وناقش المشاكل المتعلقة بكل منها.

١. تشير العلمنة إلى انحدار الدين إذ تفقد الرموز والعقائد والمؤسسات الدينية التي كانت مقبولة، نفوذها وأهميتها، وتبلغ ذروتها النهائية مع مجتمع خالٍ من الدين. يلاحظ شاينر مشكلتين فيما يتعلق باعتبار العلمنة 'انحداراً' للتدين هما:

- أين و متى كان العصر الديني المفترض.
- وكيف يمكننا قياس انحدار كهذا بدقة؟ (١٩٦٦، ص ٢١٠).

٢. يدلّ الاستخدام الثاني لكلمة العلمنة على ارتياح أكبر مع هذا العالم إذ يتحوّل الاهتمام بالخارق للطبيعة ويتجه نحو متطلبات الحياة ومشاكلها. وبهذا تصبح الاعتبارات والجماعات الدينية غير مختلفةٍ عن الاعتبارات الاجتماعية والجماعات غير المتدينة. لدى شاينر اعتراضات حيال خلق انقسام وهمي بين اعتبارات هذا العالم والعالم الآخر بسبب الدلالات اللاهوتية. فهذا الفصل برأيه يخفي أكثر مما يوضح في مسألة نقد هيربيرغ بسبب استخدامه لهذا التفريق لدعم فكرة علمنة 'الإيمان المشترك' (شاينر ١٩٧٦، ص ٢١١).

٣. استخدمت العلمنة لتعبّر عن فصل المجتمع عن الدين. بهذه الحالة، ينسحب الدين إلى حيّزه الخاص المنفصل ويصبح شأناً خاصاً، فيكتسب بهذا خاصية باطنية تماماً ويتوقف عن التأثير في أيّ جانب من جوانب الحياة الاجتماعية خارج نطاق الدين نفسه. متّبعاً أفكار تالكوت بارسونز، يناقش شاينر أن 'التمايز'، باعتباره جانب أساسي من التحديث، هو طريقة أفضل لفهم فصل الدين عن المجالات والمؤسسات الاجتماعية الأخرى (١٩٧٦،

ص٢١٤). و تتوافق هذه الفكرة مع مفهوم 'نفي الدين'[1] إذ "يصبح الدين مجرد مجال مؤسساتي ضمن مجموعة أخرى من المجالات، من دون أنْ يتمتع بأية مكانة رئيسة غير ضرورية" (تشافيز ١٩٩٤، ص ٧٥٧).

٤. يمكن أنْ تتحول المؤسسات والمعتقدات الدينية إلى أشكال غير دينية،إذ تصبح جميع المعتقدات، السلوكيات، والمؤسسات التي كانت تعدّ قائمة على القوة الإلهية، تصبح ظاهرة إنسانية بحتة. يلاحظ شاينر أيضاً مشاكل في 'أطروحة تبديل المواقع' هذه: إذ إنه من الصعب من الناحية المنهجية تحديدها أو قياسها، وذلك بسبب الالتباس المتعلق بأصول كل معتقد أو فكرة تقريباً (١٩٧٦، ص٢١٥).

٥. يتعلق المعنى الخامس للعلمانية بإزالة القدسية عن العالم أو 'تحريره من الوهم'، وقد كان ويبر أول من قدّم الأبعاد النظرية لذلك (١٩٤٦، ص ١٣٩). بهذا المعنى، يفقد العالم سمته المقدسة وتصبح الطبيعة والإنسان موضوع تفسير ومعالجة عقلانية سببية يتم التحرر فيها من الغيبيات. يكتب شاينر ويقول:

"إنّ المشكلة الجوهرية في الرأي المتعلق بإزالة التقديس هي الافتراض أنّ الدين مربوط بشكل متداخل مع فهم عن العالم يقول إنّ القوى المقدسة

.[1] هناك فرق في المعنى بين نفي الدين 'laicization' والعلمنة 'secularization'، حيث أن العلمنة هي انخفاض نسبي لنفوذ الدين يحدث بالتوازي مع التطورات الأخرى، أما عملية نفي الدين تنطوي على نفي الدين بأكمله في المسائل المتعلقة بالمجتمع، وهذه العملية هي النتيجة النهائية لتطبيق العقلانية المطلقة على الحياة الاجتماعية. وعملية نفي الدين هي رفض الدولة بأن يظلّ الدين رمزاً للهوية الوطنية والحالة الفرنسية هي مثال واضح على هذه العملية. (المترجمة)

تتخلله" (١٩٦٧، ص ٢١٦). ثم يعود ليستخدم أمثلة من اليهودية والمسيحية ليظهر أنّ حتى العقائد الدينية تعطي السلطة للإنسان ليحكم العالم و ليس للكيانات، الكائنات، أو القوى الغيبية.

٦. أخيراً، قد يعني الاستخدام السادس لكلمة العلمنة ببساطة الانتقال من مجتمع 'ديني' إلى مجتمع 'علماني' بمعنى التخلي عن أي التزام اتجاه القيم والشعائر التقليدية، وقبول التغيير، وبناء جميع القرارات والأفعال على أساس عقلاني وبراغماتي. يتجاوز هذا الرأي فهم مكانة الدين في المجتمع، وهو يدور أكثر حول الآراء العامة عن التغيير الاجتماعي.

من الواضح أنّ أطروحة العلمنة قد اتخذت أشكالاً عديدة وتضمنت مسائل كثيرة تتعلق بدور الدين، واستخدامه، وممارسته في العالم المعاصر. وبالرغم من أنّ تحليل شاينر النقدي كان هامشياً في ذلك الوقت، كما كانت آراء دافيد مارتين عن العلمنة (١٠٦٩)، إلا أنّ تحليله فتح العديد من الطرق للعلماء ليواجهوا وينتقدوا أطروحة العلمنة.

المرحلة الثالثة: الاقتصاديات الدينية وفناء أطروحة العلمنة.

مثل كل الكلمات التي تنتهي باللاحقة 'ation-' في اللغة الانكليزية، فإن كلمة العلمنة (secularization) توحي بالحركة، التحوّل، والتغيير. وإنّ فهم العلمنة كعملية يؤدي بالضرورة لتساؤلات حول مكان بدئها وكيفيته، وعن أين وكيف اختلف العالم المعاصر عن الماضي. هل هنالك من سبب

يدعونا للافتراض أنّ الدين في الحداثة فريد من نوعه؟ كما قد أشار شاينر من قبل، لطالما كان، وما يزال هناك الكثير من الجدل عما إذا كان المجتمع المعاصر أقلّ تديناً من الماضي. قد يكون 'عصر الإيمان' أسطورة بقدر ما هو 'العصر العلماني'، وقد تطرقت ماري دوغلاس لهذه المسألة وأدانت 'الحنين المتسامح' مع الالتزام الديني الذي كان سائداً في الماضي، إذ قالت:

" دعونا نرى ولو لمرة واحدة أنّه ما من دليل جيد على بلوغ كامل البشر لمستوى عالٍ من الروحانية في الأزمنة الغابرة، كما لا يوجد أي دليل على الإطلاق أنّ الاندماج في حيواتهم العاطفية والفكرية كان بالضرورة بسبب الدين. لقد كان بعض الناس متدينين بطريقة تجارية، أي يبيعون ويشترون القوى الغيبية. وقاموا بالاختلاء بأنفسهم في الصحراء أحياناً. وفي أحيان أخرى ركزوا كامل طاقتهم الدينية على الاحتفال وفقاً للتقويم اجتماعي، وركزوها أحياناً للحصول على حالة من النشوة. ونظراً إلى كل هذا التعدد في الحياة الدينية في ماضينا، وعندما نأخذ بالاعتبار أيضاً أنّ الشعوذة والشك، والكنائس المنبوذة هي أيضاً جزء من تراثنا، عندها سنتجرّأ على التشكيك بحجة التحديث برمتها" (دوغلاس ١٩٨٢، ص ٢٩).

إنّ عبارات دوغلاس هذه هي في غاية الأهمية إذ إنها تحاول من خلالها تبديد زيف تقوى الماضي التي اجتاحت تفاسير التدين المعاصر، أي التفاسير التي تدعم أطروحة العلمنة. ما تريده دوغلاس هو أنّ تحول مسار الأجندة من مجادلة مسألة تناقص المعتقدات الدينية أو عدم تناقصها، إلى شؤون تجريبية أكثر. إنّ بعض هذه القضايا، التي تتضمن أسئلة عن أسباب وكيفية نمو بعض

الأديان (لاسيما خلال مرحلة العلمنة المفترضة) مقابل تراجع أديان أخرى، هي قضايا أختارها مجموعة من العلماء على وفق نية معلنة لتشكيل المرحلة الثالثة من أطروحة العلمنة.

وقد قامت فرقة حرة من العلماء الذين كان يشار لهم ككل باسم منظّري 'النموذج الجديد' أو 'الخيار العقلاني للاقتصاد الديني'، بمتابعة مهمة دوغلاس وذلك بتفحص تدفق وانحسار السوق الدينية. لقد اتخذ هؤلاء الاتجاه المعاكس لبيرغر، الذي قال إنّ الأديان ما إنْ تبدأ بالتصرّف كوكالات متنافسة في مجتمع متعدد، سيخسر كل دين قداسته ومكانته كخيار معقول وسيصبح مضطراً إلى أنْ يتنافس مع بدائل علمانية أكثر معقولية (١٩٦٧، ص ١٣٨).

باتباع 'النموذج الجديد' لفهم السوق الديني (انظر وارنر ١٩٩٣)، بدأ كل من ويليام بينبريدج (١٩٨٥)، لورانس إناكون (١٩٩٢؛١٩٩٥)، روجر فينك (١٩٩٢؛ ١٩٩٧؛ ٢٠٠٠)، ورودني ستارك (١٩٨٥؛ ١٩٩٢: ١٩٩٩؛٢٠٠٠) بالافتراض الاساسي بأن تنافس المؤسسات الدينية على المؤمنين هو عرضة للتحليل عبر تطبيق الأفكار والنماذج المستخدمة عادة لشرح المجال الاقتصادي (انظر إناكون ١٩٩٥). بهذا المعنى، يستخدم الدين لمحاكاة المطالب الموضوعية التي تنبثق عن الديناميكيات النفسية العالمية، مثل الحاجة للمعنى والرغبة بالثواب (انظر ستارك وبينبريدج ١٩٨٥، ص ٥— ١٤؛ ستارك وفينك ٢٠٠٠، ص ٨٥، ٩١).

تقوم الأديان بمهمة تزويد السّكان بفرص ليسعوا إلى الحصول على تعويض مقابل إيمانهم. وتمنح أكثر 'الأديان من حيث التكلفة' الثواب الأكبر، وهي بمجملها منظمات أكثر محافظة وتعصباً و'تهديداً بالجحيم' (انظر فينك وستارك ١٩٩٢، ص ٢٣٥). وبالرغم من وجود مشاكل في نهج اقتصاد 'الموارد الجانبية' الدينية (انظر بروس ١٩٩٣، ديميراث ١٩٩٥)، إلا أنه أضاف طبقة جديدة من التعقيد على الطريقة التي تعمل بها المؤسسات الدينية في المجتمع، وعلى الطريقة التي يجب أنْ نفسر بها أطروحة العلمنة أيضاً. فإذا كانت الأديان التي تطالب الناس بالكثير في حالة تصاعد، يبدو إذاً أنّ الكثير من أفكار أطروحة العلمنة بحاجة إلى تغيير تام.

إنّ نشأة الملحدين الجدد ضمن بيئة مشبعة بالتدين المحافظ 'المكلف' يضيف طبقة جديدة من التعقيد بأي حال. الإلحاد الجديد هو 'إيمان مكلف'، القليل من ذلك يعود إلى معتقداته والكثير منه يعود إلى حالته الاجتماعية كونه دخيل. ذلك أنهم يحاولون إظهار أنّ الإلحاد الجديد يقدم مكافآت قيمة (أي نسخة 'حقيقياً' وأكثر تجريبية عن الواقع).

إنّ علمانية فرسان الإلحاد الأربعة هي دليل آخر على أنّ العلمنة لم تحدث، إذ إنّ الإلحاد الجديد يتنافس مع 'مؤسسات' أخرى في السوق الديني.

إيمان الملحدين الجدد الشغوف بالسلطة العلمية:

عندما كانت أطروحة العلمنة تتعرض للعديد من التحولات بسبب التغيرات التي حدثت في العوالم الأكاديمية والاجتماعية، كانت تتخذ لنفسها حياة خاصة. وتنطبق هذه الحالة على مرحلة العلمنة الأولى ووصولاً إلى الثانية. في بدايات السبعينيات من القرن العشرين، انتقد روبرت بيلا أطروحة العلمنة بانياً انتقاده على أنّ نظرية العلمنة التقدّمية تعمل إلى حدّ ما كما الخرافة، إذ إنها تخلق صورة متماسكة عاطفياً عن الواقع. ومن هذا المنطلق، تصبح بحدّ ذاتها عقيدة دينية أكثر من علمية (١٩٧١). و بدأت النظرية تكون قديمة الطراز، وبالرغم من أنها لم تتوقف مطلقاً عن الظهور في كتابات العلماء الاجتماعيين المهتمين بنمو وتراجع الأديان في العصر الحديث، ظهر جيفري هادن ليتبع ما أعلنه بيلا بأنّ أطروحة العلمنة كانت معتقداً أكثر من كونها معرفة علمية. وفي خطابه الرئاسي الذي ألقاه في الاجتماع السنوي للهيئة السوسيولوجية الجنوبية عام ١٩٩٦ (وكان قد نشر لاحقاً في مجلة 'Social Forces')، جادل هادن بأنّ أطروحة العلمنة الأصلية كانت نتاج عصرها، عصر التغيير الاجتماعي الهائل، العصر الذي استبدلت فيه الكثير من طرق العيش التقليدية بأشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي والسلوكيات والانتماءات (١٩٨٧، ص ٥٨٩).

لقد كانت العلمنة مقبولة بشكل كبير خلال مرحلتها الأولى حتى أنها أصبحت جزءاً من فلكلور علم الاجتماع ذي المصداقية، وتلقتها الأجيال اللاحقة باعتبارها حقيقة لدرجة أنها أصبحت محصنة من النقد، أو بالحقيقة 'مقدسة'. يقول هادن:

ظهر علم الاجتماع في أوروبا وأميركا خلال مرحلة انقلاب اجتماعي حتى أنه جعل المفكرين متحررين شخصياً من وهم الدين. و قد شكل التأثير الداروويني الذي اكتسح تلك المدّة رؤية نظرية افترضت اقتراب فناء الدين. إنّ الميراث الذي تركته لنا الأجيال المؤسِّسة لم يشكل نظرية عن العلمنة نهائياً، بل عقيدة. وبهذا لم تتطلب تفحصاً متأنياً بل كانت حقيقة بديهية. لقد قمنا بتقديس التزامنا بالعلمنة (١٩٨٧، ٥٩٤).

بغض النظر عمّا إذا كانوا ما يزالون يعتقدون أنّ مبادئ أطروحة العلمنة صالحة، قام العديد من علماء الاجتماع بتلبية نداء هادن بإلغاء تقديس نظرية العلمنة. إلا أنّ الملحدين الجدد ارتدوا إلى المرحلة الأولى منها، ربما بسبب عدم إدراكهم أو اهتمامهم بالنظريات السوسيولوجيّة المعاصرة عن الدين. نتيجة لهذا، ومن خلال الترويج لنسختهم العلمانية الخاصة، أعادوا تقديس أطروحة العلمنة.

لنفهم علاقة الملحدين الجدد بأطروحة العلمنة بشكل أفضل، سأناقش وأسلط الضوء على ديناميكيات تعصبهم العلمي/ الطبيعي النزعة، ومن ثم سأظهر كيف أنّ مقالاتهم الشغوفة (الأمر المثير للسخرية نوعاً ما) تقدم دلائل تدحض العديد من مبادئ المرحلة الأولى الأصلية من أطروحة العلمنة. إنّ جزءاً من أسلوب الملحدين الجدد المشحون بالعنف في المواجهة والضغط يمكن فهمه من خلال استخدام 'نظرية الهويةالثقافية الفرعية'[١] الخاصة

---

[١]. الكلمة التي وردت في النص الانكليزي هي 'subcultural' وقد قمت بترجمتها 'ثقافة فرعية'. ويقصد بالثقافة الفرعية كما جاء في المعاجم الانكليزية ثقافة مجموعة توجد ضمن ثقافة

بكريسيان سميث (١٩٩٨). وفقاً لسميث، إنّ وجهة نظر العالم عن حركة أو شعب تصبح أقوى وأكثر صلابة من خلال الحفاظ المتعمد على التوتر مع المجتمع. وهكذا، وبطرق تتشابه بشكل غريب مع المسيحين الإنجيليين الذين درسهم سميث، فإنّ الملحدين الجدد قد افترضوا لهم مكانة مهمشة في المجتمع الغربي، [وعلى هذا الأساس] قاموا بأفعال ضدّ ما يعدّونه الحشد المتطاول عليهم في الدين والمجتمع. يمكن قراءة كتابات هؤلاء الملحدين الجدد باعتبارها جزئياً إعلاناً ترويجي لدعم موقعهم الثقافي الفرعي المعادي للدين واللاهوت. وبهذا فإنهم، مثل الإنجيليين، يقدمون أنفسهم كأقلية 'محاصَرة' على الأقل جزئياً وذلك ليساعدوا في ازدهار مطالبهم.

الأمر المشترك لدى الملحدين الجدد هو إيمانهم بعدم التسامح مع الدين ببساطة، بل مواجهته ونقده من خلال البحث العقلاني والعلمي. وقد أدان الملحدون الجدد مفهوم الإيمان المتعارض مع المعرفة برمته باعتباره مفهوماً طفولياً وخيالياً. إذ يعّرف هاريس الإيمان بأنّه "معتقد بدون دليل" (٢٠٠٤، ص ٥٩—٧٣، ٥٨). كما يرى هيتشنز أنّ الإيمان هو ممارسة 'تُفسد كل شيء' (٢٠٠٧ب)، و يكتب داوكنز ويقول: ' يمكن للإيمان أنْ يكون خطيراً جداً جداً.... يفعل الانتحاريون ما يفعلونه لأنهم يصدقون حقاً ما تعلموه في مدارسهم الدينية [وهو] أنّ الواجب تجاه الله يفوق جميع الأولويات الأخرى" (٢٠٠٦، ص ٩). يتعارض الإيمان الديني مباشرة مع إيمان الملحدين الجدد

أكبر، وغالباً ما تختلف اهتمامات المجموعة عن اهتمامات الثقافة الأكبر، وبذلك يمكن أن تعني الكلمة ثقافة الأقليات. (المترجمة)

بالعلم[1]. فبالنسبة للملحدين الجدد يمتلك العلم السلطة المطلقة التي يمكن أنْ تخبرنا عن ماهية وغاية الدين في الحقيقة. كما يمكن للعلم الطبيعي أنْ يقدم لنا أجوبة أفضل لكل سؤال هام يطرحه البشر مما يمكن أنْ يقدمه الدين ما فوق الطبيعي (الميتافزيقي). يذهب داوكنز أيضاً إلى حدّ التأكيد أنّ لدى العلم الوسائل القادرة على تحديد ما إذا كان الله موجوداً أو لم يكن. وفي كتابه 'وهم الإله' (٢٠٠٦)، يعترف داوكنز أنّه ليس من الممكن إثبات وجود الله علمياً، بيد أنّ التجربة الدينية والإيمان بوجود الله هي مسائل قابلة للشرح علمياً. بأيّ حال، يناقش داوكنز أنّ وجود الله يبدو غير مرجح جداً عندما نأخذ جميع الأدلة المتوفرة بالحسبان، مدعياً أنّ "المسلّمة الحقيقة للدين (أي فرضية الله) هي فرضية يتعذر الدفاع عنها، فمن المؤكد تقريباً أنّ الله غير موجود" (٢٠٠٦، ص ١٥٨). و بالرغم من أنّ استخدام داوكنز لكلمة "تقريباً" يمكن أنْ يؤخذ ضدّ ادعاءات التعصب الإلحادي، لكن يمكن لنا نسلّم بأنّ إيمان الملحدين الجدد بالعلم والعقلانية يحاكي المرحلة الأولى من أطروحة العلمنة بعدّة طرق، إلا أنه أقل منهجية منها ودوافعه أكثر عدوانية. بالرغم من أنّ داوكنز ودينيت يضيفان اكتشافات جديدة واصطلاحات جديدة من علم الأحياء المتطور والعلوم العصبية، لكن تبقى نقاشاتهم الأساسية مشابهة جداً لنقاشات علماء الاجتماع الأوائل وكتابات المرحلتين الباقيتين من أطروحة العلمنة. إنّ تصريح هيتشنز أنّ "الدين من صنع الإنسان" (٢٠٠٧ ب، ص

---

[1]. لقد ذكر الكاتب عند التطرق إلى كلمة العلم، أي 'Science' أنها تبدأ بحرف كبير، وهذا يعني أنه صنف العلم هنا باعتباره مذهباً أو سلطة ولعله أراد بذلك مقاربته مع المذاهب الدينية. (المترجمة)

١٠) هو مجرد محاكاة فقيرة لمناقشة بيرغر المطولة والمقنعة أن "الدين هو منتج اجتماعي" (١٩٧٦، ص ١٠). بأيّ حال، وعلى الرغم من إعادة تلخيصهم الشامل للمواضيع، والنظريات، والأفكار القديمة، يمكن لنا القول إنّ الملحدين الجدد يقدمون فعلاً شيئاً مختلفاً. وليس إيمانهم المتعصب بالعلم هو الجديد هنا. ففي واقع الأمر، إنّ ما يدعو له هيتشنز هو إعادة تجديد عصر التنوير بناء على "سعي لبحث علمي بلا قيود" (٢٠٠٧ ب، ص ٢٨٣). وقد دفعت هذه المطالب النقاد للتنديد بالإلحاد الجديد باعتباره مجرد شكل عن الأصولية الإلحادية تم منحه اسماً جديد (انظر مغراث ومغراث ٢٠٠٧). قام أكثر مروجي الإلحاد الجديد صراحة برفض هذه التأكيدات وإنكارها (داوكنز ٢٠٠٦، ص ١٥٥؛ دينيت ٢٠٠٦، ص ٣١١).

بالرغم من أن معظم النقاد في المرحلة الثالثة من أطروحة العلمنة قد رفعوا من دور العلم كقوة رئيسية في العلمنة (ستارك وفينك ٢٠٠٠، ص ٦١)، لكن العلم على الرغم من هذا ليس له أثر سببي مباشر على المعتقدات الدينية (بروس ٢٠٠٢، ص ٢٧). إلا أنه يستطيع أنْ يشكل الأسس لنظرة مستقبلية بديلة لادينية. إنّ تبني وتحديث هذه النظرة هو محور كتابات الملحدين الجدد. فبالنسبة لهم، ليس العلم مجرد وجهة نظر من بين مجموعة من آراء؛ بل هو وجهة النظر الوحيدة، والتي يمكن أنْ تحطم لعنة "حاجتنا" المشروطة تاريخياً لنؤمن بالله.

الجديد عند الملحدين الجدد هو محاولتهم الجماعية الشرسة الترويج لوجهة النظر هذه، وهي مبنية بشكل كبير على العلم وعلى ملاحظة قبح الأعمال

التاريخية والعصرية التي سببها الدين (انظر هيتشنز ٢٠٠٧ ب، الفصل الثاني). ولكي يجعلوا من أنفسهم ومن وجهات نظرهم معروفة ومعّرفة، اتّبع الملحدون الجدد التقنيات السياسية التي تستخدمها الأقليات الدخيلة، وللمفارقة فقد تماثلوا بذلك مع تكتيكات وأساليب الانجيليين الأميركيين التي ناقشها سميث في دراسته عنهم. ولكي يُبينوا اختلافاتهم عن المجتمع الأكبر، فقد قام بعض الملحدين الجدد بتأييد استخدام مصطلح "الأذكياء" (أو العقلانيون) بوصفه بديلاً ملائماً أكثر من ألقاب قديمة الطراز مثل "ملحد"، " لاأدرّي" أو "علمانّي". يقول داوكنز إنّ استخدام اسم "الأذكياء" كبديل لتسميات قديمة هو بمثابة تمرين في "ارتفاع مستوى الوعي" (داوكنز ٢٠٠٣) وسوف يؤسس ويحافظ على الحدود التعريفية بين الملحد الجديد وكلاً من الفلسفات العلمانية القديمة والآراء الدينية. حتى أنه يربط هذه التسمية المفيدة بسياسة الهويةالتي اتبعها المثليون ويقول:

لقد حقق ارتفاع الوعي انتصاراً متمثلاً باختطاف المثليين (homosexuals) لكلمة البهيج (gay)[1]. لقد اعتدت أنْ أندب فقدان كلمة (gay) لمعناها الحقيقي (وما زلت أعتقد به). لكن الناحية الإيجابية في الموضوع (ترقبوا ما سأقول)، هي أن كلمة (gay) ألهمت بمحاكاة جديدة، وهي المحور الأهم في هذه المقالة. إن كلمة (gay) هي كلمة بليغة، رافعة للمعنويات، وإيجابية: هي كلمة "مسرّة" بينما مثلي هي كلمة محبطة، فكلمات

---

[1]. لقد أصبحت كلمة (gay) تدل عن المثليين إلا أن ترجمتها الأساسية هي البهيج، أو البشوش، الضحوك، المرح... (المترجمة)

مثل، لوطّي، مخنث، منحرف هي بمثابة إهانات. ونحن الذين لا ننتمي إلى أيّ دين؛ الذين نرى العالم باعتباره طبيعّياً أكثر من كونه ميتافيزيقياً؛ الذين نهلل للحقيقّة وننبذ الراحة الوهمية الناتجة عن اللاحقيقة، نحتاج لكلمة خاصة بنا، كلمة مثل "gay". (داوكنز ٢٠٠٣، ص ١٣).

هذا النمط من التلاعب اللغوي هو استراتيجية استخدمت لتمييز المتدين عن اللامتدين. واستخدام مصطلح "الأذكياء" لمتبعّي معتقد الملحدين الجدد يدلّ للمفارقة على وضعهم كأقليّة وعلى نخبويتهم. و بالرغم من رفض دينيت الاعتراف بأنّ الإشارة إلى نفسه وجماعته ب'الأذكياء' تدلّ على التعالي (٢٠٠٦، ص ٢١، ٥١)، إلا أنه يريد مثل داوكنز تبني مصطلح يضع الحدود ويدلّ على أنّ وجهة نظر 'الأذكياء' العامة، لطالما كانت غير معلنة على مدى التاريخ.

خاتمة:

يلاحظ جيمس تيرنر في تأريخه الشامل لـ'اللادينية' في الولايات المتحدة ومعظم المجتمع الغربي، أنّ اللادينيين كانوا فَي القرن التاسع عشر قد أعادوا توجيه الدوافع 'العادية' التي كانت تتّجه من قبل نحو الله بطرق جديدة. يقول تيرنر:

في الحقيقة، اكتشف اللاأدريّون مجموعة مصادر للطمأنينة وأشياء ليبجّلوها. إذْ قدم كل من العلم، الفن، والطبيعة، لهم العزاء والراحة ونوعاً

من القداسة. إنّ التجربة الشخصية أو الاختلاف العقلي دفعت بعض اللادينيين للاتكاء على بعضهم البعض أو على الآخرين [أي من اللادنيين واللاأدريين]. غير أنّ مُثلهم العليا لم تكن آلهة غيورة، لذا فقد امتزجوا بسهولة مقبولة؛ واستمدّ اللاأدريّون الرضا بلا عنصرية من أي شخص أو أشخاص ممن قدموا لهم المساعدة الأكبر في الظروف الراهنة... لم يخترع اللادينيون إلهاً جديداً. بل وجدوا طريقة للعيش بدون إله. (تيرنر ١٩٨٥، ص ٢٤٩).

بالرغم من أنّ الملحدين الجدد يشتركون بعدة نواحي مع اللادينيين الذين وصفهم تيرنر، لكن ثمة فارق رئيس بينهما. فالعلم هو إله الملحدين الجدد الجديد، و تشارلز داروين هو قديسهم الحامي. إذْ يقف العلم في مقدمة أفكارهم وهو الأداة التي يستخدمونها ليقاوموا بها المؤمنين الدينيين. وكما يقول سام هاريس في كتابه 'رسالة إلى الأمة المسيحية' (Letter to a Christian Nation):

ليس جوهر العلم هو التجربة الخاضعة للسيطرة ولا نموذجاً رياضي؛ بل [الجوهر] هو النزاهة الفكرية. لقد حان الوقت لنعترف بميزة أساسية في الخطاب البشري: عند أخذ حقيقة مقترح ما بالحسبان، إما أنْ نكون ملتزمين بتقييم الدليل والحجج المنطقية بصدق، أو الا نكون. الدين هو مجال من مجالات حياتنا ، يتخيل الناس أنّ هناك معيار آخر من النزاهة الفكرية ينطبق عليه. (٢٠٠٨، ص ٦٤—٦٥).

لا يقوم هاريس هنا بتبجيل وتثمين العلم فحسب، بل إنه كذلك يسخر متعمداً من الدين معتبراً إياه شكلاً غير شرعي من أشكال المعرفة. وهكذا نرى مجدداً جدال الملحدين الجدد ضدّ الإيمان باعتباره طريقة منقوصة وأقل شأناً من طرق معرفة العالم. وبالنسبة للملحدين الجدد، لقد أزال العلم ألغاز الحياة التي بالكاد يتخيلها الدين، أو يتخيل الإجابة عنها. وكما يقول براين ويلسون، بالنسبة للمؤمنين بمذهب العلميّة، "لم يعد غير المشروح يعدّ 'لغزاً'، إنه مجرد 'مسألة غير محلولة حتى الآن"(١٩٧٦، ص ٢٦٨).

بالرغم من أنّ علماء الاجتماع كانوا وما يزالوا يتباحثون بأطروحة العلمنة منذ أكثر من قرن، لكن ما يزال هنالك القليل من الاجماع حول فضائلها وفعاليتها. يقدّم الملحدون الجدد قضية ممتعة. من ناحية معينة يبدو أنهم يدعمون أطروحة العلمنة، ويستعرضون كيفية تراجع السلطة الدينية إلى درجة يمكن فيها للعلم التدخل وسدّ الفراغ. ويمكن لنا أنْ نرى كيف تتفوق العقلانية على المعتقد الديني، وكيف تعلو المعرفة العلمية فوق الإيمان الديني. لكن، نعود لنسأل، ما مدى انتشار هذه الظاهرة؟ ومن الناحية الأخرى، عندما نرى الملحدين الجدد كأقلية 'محاصرة' تحارب بشكل متزايد ضدّ المخلصين والأوفياء للدين، سندرك عندها مدى تمسك الناس بأديانهم كمصدر رئيس للمعنى والنظام. و لو كانت أطروحة العلمنة قد نجحت بالطريقة التي تنبّأ بها الكتاب الأوائل في المرحلة الأولى، لما اضطر الملحدون الجدد للقتال بهذه الضراوة ليثبتوا أحقية قضيتهم. و لو كنا حقاً نعيش في 'عصر علماني'، لما كان للملحدين الجدد (مثل الله) أي وجود.

الإلحاد الجديد وتمكين المفكرين الأحرار الأمريكيين

ريتشارد تشيمينو وكريستوفر سميث

ربما كنت ساذجاً عندما اعتقدتُ أنَّ لدى الكتاب فرصة جيدة في تحويل أناس مؤمنين بالدين إلى ملحدين، لستُ متأكداً أنَّ هذا حقيقي، ما يبدو بأنهُ يحدث (هذا ما أكدهُ أيضاً كريستوفر هيتشنز وسام هاريس) هو ازدياد كبير في ارتفاع وعي عددِ الناسِ ممن كانوا ملحدين نوعاً ما، أو الأشخاص الأقلُ إيماناً... لدرجةِ أنهم فكروا وقالوا " [حسناً] في الواقع أنا ملحد ومن الواضح أنَّ الكثير من الأشخاص الأخرين ملحدين أيضاً، ولم أكن مدركاً لذلك من قبل" تعليق ريتشارد داوكنز على رواج كتاب وهم الإله[1].

لقد لوحظ منذ مدّة طويلة أنَّ المجتمع الأميركي أكثرُ تديناً من معظم المجتمعات الأوروبيّة. إذاً، من المهم أنْ نأخذ بالحسبان حجم المساحة المتوفرة للإلحاد وغيره من المظاهر اللادينية. سوف نتناول في هذا الفصل كيفية خلقَ 'الإلحاد الجديد' لمساحةٌ جديدة 'للمفكرين الأحرار'، على الرغم من أنّ انفتاح كهذا جلب معه توتراته وغموضه فيما يتعلق بمستقبل العلمانيّة في الولايات المتحدة.

.[1] هذا الاقتباس، الذي عُدّلَ قليلاً من قبل المؤلفين لسهولة القراءة، هو من الحلقة التي عرضت في السابع من كانون الأول عام ٢٠٠٧ في برنامج 'Point of Inquiry podcast' بعنوان 'العلم والإلحاد الجديد' (Science and the New Atheism) (داوكنز ٢٠٠٧).

إذا كانَ الدين بمثابة القاعدة، والمعيار الطبيعي الذي يتّم من خلاله الحكم على جميع الانحرافات بأنّها غير طبيعية وشاذّة، إذاً لعل سؤالنا حول ما إذا كان "الدين المدنيُّ الأمريكيُّ قد أدى مهامه بشكل متساوٍ وظيفياً مع الكنيسة الوطنية الأساسية" هو سؤال مسوَّغ (مينيل ٢٠٠٧، ٢٩١). نحنُ لا نعتقد أنّهُ من المبالغة القول إنَّ مساحة الإلحاد في أميركا كانت محدودة تاريخيّاً. هذا لا يعني أنَّ الإلحاد لم يكن لهُ أيُّ مساحةً، إلا أنها استمرت بكونها مساحة ضيّقةً، خاصّة أنَّ حلم العديد من القادة الملحدين والناشطين بمجتمعٍ أميركيّ علمانيّ لم يتحقق على أرض الواقع.

يفتقر الملحدون إلى "وجود تكوين تاريخي، وروايات وتقاليد من شأنها أنْ تسهّل عليهم الانتشار الواسع"(ثوبورن ٢٠٠٣، ١٩). إذ لم يكن الإعلان عن المعتقد هو مجرد تعبير ذاتي عن الإلحاد ضمن المسار الشرعي الشائع جداً، فقد تضمّنَ ذلك وصم الملحد بالعار إلى حدّ لا بأس به عند خروجه من الخفاء للمطالبة بهوية شخصيّة واجتماعيّة . نعتقد أنَّ هذهِ الوصمة قد ضَعُفت، فحتى قبل نشأة الإلحاد الجديد، كانَ هناك تطّوراً في المنظمات والنشاطات التي دفعت المفكرين الأحرار لحيازة مكانة لهم في المجتمع الأميركي (تشيمينو وسميث ١٠٠٧)[1].

[1] بغض النظر عن الدراسة الوطنيّة الاستقصائيّة التي قامَ بها إيديغل وآخرون في عام ٢٠٠٣. (٢٠٠٦) وهي تظهر أن وصم الملحدين والإلحاد بالعار ما يزال قائماً في أميركا.

إن ظهور الإلحاد الجديد يدلّ على المزيد من التراجع فيما يتعلق 'بنبذ الملحد' في المجتمع الأميركي، وهذا الأمر واضح جداً بالنسبة للملحدين. لقد حظيت ظاهرة الإلحاد الجديد بالترحيب باعتبارها نذير بنهضة العلمانية. لكن كما سنناقش في هذا الفصل، فإن الوضع أكثر تعقيداً من مجرد مسألة العلمانية مقابل الدين.إذ أن كتب الإلحاد الجديد مع الردود، والمناقشات، والانتقادات التي نتجت عنها، تخلق مساحة جديدة لتمكين الملحدين وتهيئتهم من خلال تفاعلهم ونزاعهم مع بعضهم البعض أو مع خصومهم.

سوسيولوجيا الإلحاد الجديد:

لقد أدّى الإعلام دوراً مهما في ظاهرة الإلحاد الجديد الاجتماعية، سواء كان هذا الإعلام بصيغة كتب، أو مجلات، أو مواقع إلكترونية، ومدونات أو منتديات على الإنترنت. سنقوم بالتركيز على كل من المحتوى والوسيلة[1] من خلال تسليط الضوء على الدور الإعلامي. إنَّ تحليل المقالات المخصصة

.[1] يتطرق الكتاب هنا إلى نظرية مارشال ماكلوهان التي ظهرت قبل أكثر من أربعة عقود، وهي حتى اليوم من أكثر النظريات الإعلامية انتشاراً ووضوحاً في الربط بين الرسالة الإعلامية، والوسيلة الإعلامية، من خلال تأكيدها على أهمية الوسيلة في تحديد نوعيةالاتصال وتأثيره، إذ يرى ماكلوهان، أن الوسيلة هي الرسالة، وأوضح أنه لا يمكن النظر إلى مضمون وسائل الأعلام بشكل مستقل عن تقنيات وسائل الإعلام والموضوعات والجمهور الذي يوجه المضمون إليه، وأشار إلى أنهما يؤثران على ما توررده تلك الوسائل، رغم أنه من طبيعة وسائل الإعلام التي يتصل بها الإنسان، أنها تشكل المجتمعات أكثر ما يشكلها مضمون الاتصال. وبين ماكلوهان أن وسائل الأعلام التي يستخدمها المجتمع أو يضطر لاستخدامها تحدد طبيعة المجتمع وكيفية معالجته لمشاكله، وأن أية وسيلة، تعدّ امتداداً لحواس الإنسان، وتشكل الظروف التي تؤثر على الأسلوب الذي يفكر بها الناس ويتلقون المعلومات وفقاً له. (المترجمة)

للإلحاد الجديد في مجلتين، إلى جانب عينة من ردود الملحدين على الإلحاد الجديد، سيتيح لنا رؤية كيفَية تفسير وتقييم 'المفكرين الأحرار' (وهو مصطلح نستخدمهُ خلال هذا الفصل ليشمل من يدعون أنفسهم بالملحدين والعلمانيّين الإنسانيين) للإلحاد الجديد. وتعدّ الوسيلة هنا بأنها "الوضعية المعينة أو البيئة التي حددت نسبياً الخصائص المؤثرة على التواصل بطريقة ما، بغض النظر عن خيار عناصر المحتوى وعن التلاعب بمتغيرات الإنتاج" (ميروتز ٢٠٠٠، ٤٣٢-٤٣٣). إنَّ معاينة كل من المحتوى والوسيلة المحيطان بكيفية تقبل الإلحاد الجديد ستسمح لنا بمعاينة الأسئلة المتعلقة بكيفيّة قيام وسائل الإعلام بإعادة صياغة العلاقات بين الملحدين أنفسهم وكذلك تغيير الحدود الرمزيّة بين الملحدين والمتدينين.

نحنُ نعتقد أنَّ تحليل المحتوى ونظرية الوسيلة كلاهما يقدمان نهجان دقيقان وعميقان في دراسة الإلحاد. يمكن لهذين النهجين تعزيز بعضهما البعض فهما بعيدان كل البعد عن كونهما غير متوافقين. وبدلاً من وضع المحتوى باعتباره الرسالة الموجهة إلى طرف، والوسيلة باعتبارها سياق الطرف الآخر، نعتقد أن النهج الأكثر إثراءً هو "أن ندع فرضيات، ومنهجيات، وغاية التحليل في كل نهج منهما تشق طريقها إلى تحليلات النهج الآخر" (كاربينانو ١٩٩٩، ١٧٨).

خلال تركيزنا على كيفَية تلقي أولئك المشاركين في المنظمات العلمانية الإنسانية لظاهرة الملحد الجديد، سنقوم بداية بتحليل ومناقشة مقالات تدور حول الإلحاد الجديد، وقد ظهرت هذه المقالات في اثنتين من أشهر منشورات

الفكر الحر، وهما 'Free Inquiry' و'American Atheist'، وذلك ما بين كانون الثاني من عام ٢٠٠٦ وآذار عام ٢٠٠٨. كما سنناقش في المرحلة الثانية ونحلّل الردود على استبيان (يتضمن أسئلة مفتوحة ومغلقة)[١] ابتكرناه عن ظاهرة الإلحاد الجديد، وكذلك المقابلات الاثنوغرافية[٢] التي أجريناها مع ٣٧ ملحداً وعلمانيّاً إنساني في دراسة سابقة (تشيمينو وسميث ٢٠٠٧). وقد عثرنا على خمسة عشر شخصاً ممن أجابوا على الاستبيان عن طريق عيّنة تطوعية مأخوذة من المواقع وقوائم الرسائل الإلكترونية لدى غروبات التفكير الحرّ المنظّمة. وكان المعيار الوحيد الذي اتبعناه لاختيار هؤلاء المُجيبين هو أنهم عرفوا عن أنفسهم باعتبارهم ملحدين. يجب على القرّاء أن يلاحظوا أننا نستخدم كلمة 'مشاركين' هنا باعتبارها فئة واسعة جداً، لرصد أولئكَ الناشطين الذين ينخرطون في احتجاجات الملحدين، والأعضاء الفاعلين في المجتمعات الملحدة والعلمانيّة إلى المشاركين الهامشيين الذين يشتركون في منشورات التفكير الحرّ.

.[١] السؤال المفتوح تكون الإجابة عنه أطول وأشمل وعادة تبدأ بماذا وكيف ولماذا. أما السؤال المغلق عادة تكون الإحابة عليه هي كلمة واحدة أو جملة قصيرة. (المترجمة)

.[٢] الاثنوغرافيا تعني الدراسة الوصفية لطريقة وأسلوب الحياة لشعب من الشعوب أو مجتمع من المجتمعات ، واصطلاح الاثنوغرافيا (Ethnography) في بريطانيا يعني البحوث الوصفية والتحليلية التي قام بها علماء الانثروبولوجيا البريطانيون حول الشعوب والأقوام البدائية التي درسوها دراسة ميدانية. (المترجمة)

تنظيم المفكرين الأحرار والإلحاد الجديد:

قامت غالبية المقالات الموجودة في مجلتي 'Free Inquiry' و'American Atheist' بتصوير الإلحاد الجديد كظاهرة إيجابيّة تستعرض مدى صواب ومنطقية رسالة التفكير الحرّ للمجتمع الأميركي. ولكن هُناك أيضاً قليل من المقالات التي انتقدت أسلوب ومضمون الإلحاد الجديد في كلا المجلتين،على الرغم من أنّ أسباب الانتقاد اختلفت بين المجلة والأخرى. وقد تابعت مجلة 'Free Inquiry' عملية نشر كتب الإلحاد الجديد وعلّقت عليها بشكل مستمر، وهذا أمر طبيعي نظراً إلى حجم المساحة التي تخصصها المجلة للترويج لإيجابية الهويةالعلمانية الانسانية، ولمناقشة الصورة العامة واستراتيجيات المفكرين الأحرار بشكل عام. في الواقع جميعُ المؤلفين من الملحدين الجدد ساهموا بشكلٍ متكررٍ في مجلة 'Free Inquiry ' قبلَ نشرِهم لكُتبهم الأكثر مبيعاً. وما يزال هاريس وهيتشنز من الكتاب الاعتياديين في المجلة، بينما تقتبس المجلة عن داوكنز ودينيت ويساهمان بدورهم بمقالات مميزة عادة ما تكون عن الدين، والإلحاد، والعلم. وكانَ داوكنز حتى الآن الأكثر نشاطاً في الحركةِ العلمانيّة الإنسانية، إذ تحدّث وكتب عن الاعتبارات الداخليّة (أي مثل استخدام لقب 'الأذكياء'[1] للدلالة على رفع مستوى

.[1] قام باول جيسرت بابتكار مصطلح 'الأذكياء' وأسس حركة الأذكياء وكان ذلك عندما كان بصدد اتخاذ قرار الذهاب في 'مسيرة الأميركيين الكفار' في واشنطن، (Godless Americans March on Washington) إذ لم يحبّذ لقب 'كفار' باعتباره ينمّ عن الشّر، وقد اعتقد أنه سثير النفور في العامة، وقرر ابتكار لقب جديد أكثر إيجابية ليلقى القبول ويحسّن من صورة غير المؤمنين بالمظاهر الخارقة للطبيعة. وتمّ الإعلان عن اللقب في مؤتمر تحالف الملحدين الدولي في تامبا، فلوريدا. والعديد من 'الأذكياء' يعرفون أيضاً بالملحدين، مناهضي الإيمان بالله، الإنسانيين

الوعي من خلال المفكرين الأحرار) والخارجيّة (أي انتقاد ونقاش مسألة التوحيد والدين).

في عام ٢٠٠٦ تلقى كتاب دينيت بعنوان 'تحطيم اللعنة' (Breaking the Spell) مراجعتين نقديتين للموضوع نفسه في مجلة 'Free Inquiry'، أحدهما سلبي والآخر أكثر إيجابية، وقد دلّ هذا الأسلوب على التناقض بين الملحدين والعلمانيين الإنسانيين فيما يتعلق بكتابات الملحدين الجدد. انتقد المراجع الأول (سوسيس ٢٠٠٧) تصوير دينييت السلبيّ للمتديّنين، مُضيفاً أنَّ الكتاب سيؤدي إلى تراجع دراسة الدين[1] وفقدان ثقة المؤمنين بالعلماء. وقد أدان المراجع (وهو عالم أنثروبولوجيا) دينيت إذ إنه خلال محاولتهِ لدحض فرضيّة الدين، قام بالحط من شأن الدليل الذي يبين وجود ارتباط بينَ الدين والصحة. وناقش المراجع الثاني (هوفمان ٢٠٠٧) مسألة كونه محقّاً من حيث أوهام الدين، على حين قدّم الكثير من التنازلات لصالح الدين. في عام ٢٠٠٦ حصلَ الكتاب بالفعل على جائزةِ الكتاب من مجلة 'Free Inquiry'، إذ اقتبست طرح دينيت عن الدين باعتباره ظاهرة طبيعية "يجب تقييم أبعادها النفسية والثقافية باستخدام أدوات التدقيق العلمي نفسها التي سنُطبّقها على أيّ مجال آخر من التجارب الإنسانيّة" (مجلة 'Free Inquiry' ٢٠٠٦، ٩). في

(وخاصة العلمانيين منهم)، المفكرين الأحرار، الموضوعيين، اللادينيين، أتباع المذهب الطبيعي، الماديين، اللاأدريين، والمشككين. (المترجمة)

[1]. دراسات الدين هنا تعني دراسته من منظور تطوري (أي من حيث نشأة الأديان وتطورها) كما ورد في المراجعة النقدية في مجلة 'Free Inquiry'. (المترجمة)

الواقعِ صنفت مجلة 'Free Inquiry' وغيرها من مجلات التفكير الحر عمل دينييت الأكثر علمية كجزء من أدبِ الملحد الجديد، وقد حدث ذلك فقط بعدَ أنْ صورته وسائلِ الإعلام وغيرها من النّقاد على هذا النحو. وقد تعامل الملحدون والعلمانيّون الإنسانيون مع الإلحاد الجديد على أنهُ ظاهرة جديدة، وذلك فقط بعدَ أن أصبحَ كتاب داوكنز 'وهم الله' من الكتب الأكثر مبيعاً، وقد اقترن في وسائل الإعلام بِكتبِ هارييس ودينييت ولاحقاً هيتشنز باعتباره معيار للإلحاد الجديد. وبما أنَّ المادة الموجودة في هذهِ الكتب كانت جزءاً لا يتجزأ من المقالات التي نشرتها مجلة 'Free Inquiry' منذ نشأتها، فقد تعاملت المجلة مع أدب الإلحاد الجديد باعتباره الوسيلة لنشر رسالة التفكير الحرّ بالدرجة الأولى، وأيضاً كوسيلة لتشريع الإلحاد والعلمانيّة الإنسانية في المجتمع الأميركي. ولعل التوتر بينَ محاولة نشر العلمانيّة وكشف ثغرات الإيمان من جهة، والسعي للحصول على قبول في مجتمعٍ دينيٍّ بمجمله

من جهةٍ أخرى واضحٌ في تعامل العلمانيين الإنسانيين مع الإلحادِ الجديدِ (وفي النشاط العلماني الإنساني بشكل عام).

لكن على العموم، اتّضح أن مجلة 'Free Inquiry' كانت مروجاً متحمساً للملحدين الجدد في بداياتهم. وابتداءً من عام ٢٠٠٧، اجتمعت كتبُ الملحدين الجدد لتُشكلَّ ظاهرةٍ واحدةٍ وقد عُدّت بأنها تمثل مرحلة جديدة للتأكيد على العلمانية. وكتبَ نورم ألين، وهو مدير حركة الأمريكيين الأفارقة

الإنسانيّة، إنَّ الملحدين الجدد يتبعون مسار الإبطاليّن[1] وغيرهم من 'الراديكاليين' في التاريخ الأمريكي والذينَ سعوا إلى "تسريع جدول أعمال المعتدلين" يضيف ألين أنَّه لا يجب على المعتدلين الذين يؤمنون بفكرةِ الحوارِ مع المؤمنين أن يعيقوا مسيرة 'المتطرفين' أمثال داوكنز وهاريس "الذين يقومون بنقل الإلحاد والمذهب الطبيعي إلى الجماهير بطريقة قلَّ مثيلها في هذا القرن" (ألين ٢٠٠٧, ٥٢). وبهذا الصدد، دافعَ كريستوفر هيتشنز عن الملحدين الجدد (وهو أحدهم) ضدَّ اتهامهم بتبني نوع جديد من التعصب في هجومهم على الدين. كتبَ هيتشنز قائلاً: قد يروق 'مخطط إضاعة الوقت' الذي يتّبعه الأصوليون للمعتدلين الذينَ يريدون أن يظهروا بمظهر العادلين في أحكامهم، إلا أن هذا المخطط بعيد عن النقاش ضدّ الأصوليين والمؤمنين.

لعل المقدمة التي كتبها بول كورتز (٢٠٠٧, ٥) في مجلة ' Free Inquiry' من بين أقوى التأييدات للإلحاد الجديد، إذ أشارَ فيها إلى أنَّ المجلة كانت مسرورة لازدياد عدد المتابعين للعديد من كُتّابها وآرائهم، إلا أنه انتقدَ استخدام وسائل الإعلام لمصطلح 'الإلحاد الإنجيليّ'، في وصف هذهِ الظاهرة. وقد رفض كورتز بشدة التسليم بانتقادات وسائل الإعلام التي تقول أنّ الكتّاب من الملحدين الجدد هاجموا الدين والمتدينين بشكلٍ غير عادلٍ، مضيفاً أنّ داوكنز ودينيت وهاريس كانوا يدفعون ثمن "تحطيم المحرّمات الأمريكية القديمة التي تنصّ على عدم معاينة الدين نقدياً والتشكيك بوجود

---

[1]. الإبطاليون (abolitionists) هم مؤيدو إبطال الاسترقاق والقضاء على العنصرية. (المترجمة)

الله". وأضاف أنّ "الحرب التي شنّها اليمين الديني ضدّ العلمانية قائمة باستمرار، إذاً لماذا يتوجب على الأقلية العلمانية، اللادينية واللامنتمية التزام الصمت؟".

ومرة أخرى تعرضت وسائل الإعلام للتأنيب بسبب تعاملها مع الإلحاد الجديد في مقال أعيدت طباعته حيث نشر في الأصل في مجلة 'The Nation' ذات التوجه السياسي اليساري (بوليت ٢٠٠٨). وقد انتقدت الكاتبة والناشطة كاثا بوليت وسائل الإعلام اليسارية لعدم مبالاتها بكتب الإلحاد الجديد. وطلبت من اليساريين الاعتراف بهويتهم الإلحادية اللاأدرية بدلاً من السعي لتحسين العلاقات مع الليبراليين والديمقراطيين الدينيين. كما كان هناك أيضاً محاولة لنشر شريعة أدب الإلحاد الجديد بهدف احتواء مؤلفين جدد ينتقدون الإيمان بالطريقة نفسها.

لهذا حظي كتاب 'إعلان الإلحاد' ٢٠٠٧ (Atheist Manifesto للفيلسوف الفرنسي الملحد ميشال اونفراي بالترحاب إذ إنه "لم يتحفّظ على شيء في إدانته للدين والتدين . (مثل المؤلفين الملحدين الجدد)، وكان أونفري محقّاً في زعمه بضرورة متابعة الملحدين النيل من الدين من خلال ثورة فكرية بأعلى مستوى. إذ إنّ التحفظ والتصرف بلياقة ليس خياراً متاحاً عندما يرفض المعارضين القيام بالأمر نفسه" (ليتون ٢٠٠٧ ، ٦٥؛ لمراجعة كتاب مماثل انظر أيضاً فلين ٢٠٠٧) .

إلى جانب التعاطف مع الإلحاد الجديد كان هناك قلق حيال عواقب مهاجمة الدين 'بثورة فكرية بأعلى المستويات'. وبتمهيد لاحق كتبه كورتز بذاته بدا وكأنهُ يُبدي ملاحظة تحذيريّة حولَ حدود الإلحاد الإنجيليّ. وقد أعاد التأكيد على قلقهِ القديم الذي يقول إنّه لا يجب معرفة العلمانيّين باعتبارهم 'تجسيدٌ للسلبيّة' وفقاً للمعتقدات التي يعارضونها، بل يجب أنْ يعرّفوا بنظامهم الفلسفي الأخلاقي الإيجابي. وكما هي الحال في كتاباته السابقة، دعا كورتز المجموعات العلمانية إلى إنشاء رموزهم ومجازاتهم الخاصة لتلبية الاحتياجات الوجودية والجمالية التي يقدّمها الدين عادةً.

المثير للاهتمام هو كتابة مساهم بريطاني في ندوة حول مستقبل العلمانية في أوروبا 'ما بعد المسيحية' لأهمّ المقالات عن الإلحاد الجديد. فقد كتب الفيلسوف البريطاني جوليان باجيني (٢٠٠٧ ، ٤٢-٤٣) إنّ 'أسلوب الصدمة بهدف السيطرة' الذي يتّبعه داوكنز ودينيت 'محكوم بالفشل'، وربما يسبب نفوراً قد يؤدي إلى دفع المؤمنين للتمسك بالتطرف أكثر. يناقش باجيني أنّ "العلمانيون قد أخطأوا في حكمهم فيما يتعلق بمزاج الشعب الذين يزعمون بأنّهم حرروه. إنّ الأشخاص الذين عاشوا تحت سيطرة قمع الدين لديهم الآن حرية الاعتقاد والقراءة وفعل ما يريدونه. لماذا إذاً لن يتطوّر الأوغاد الناكرين ليصبحوا ملحدين؟ يبدو أنّ الجواب الذي نحصل عليه من بعض الأوساط يقول إنّ الرسالة لم تصل للجميع، لذلك ما يحتاجون إليه هو بعضٌ من إعادة التأهيل في سخافة الدين ونعيم العلم". وأضاف أنّ طريقة الملحد الجديد في إلقاء اللوم على الدين في معظم مشاكل دول العالم "ليست موثوقة، فصور

المحققين الدموية لا تتناسب مع الطبع الانكليزي من حيث احتساء الشاي مع الكهنة اللطيفين ، وخدمات الترانيم الأنيقة في عيد الميلاد. بالمختصر ، نحن مخطئون بمحاولة الردّ على ازدياد الدين باتخاذ وضعية الاستعداد لصراع كبير. ولأجل حماية العلمانية نحتاج إلى كسب قلوب وعقول الأغلبية المعتدلة " (باجيني ٢٠٠٧ ، ٤٣) .

لقاء الإلحاد القديم مع الإلحاد الجديد:

لعلنا نتوقع أنْ يكون الملحدون ممن ألحدوا ذاتياً أكثر دعماً للإلحاد الجديد من العلمانية الإنسانية التي تميل إلى اعتبار أنّ الإلحاد هو مجرد جزء من هويتها. لكن يدلّ تحليلٍ مجلة 'الملحد الأميركي' (American Atheist) على تأييدهم بالمستوى نفسه الذي نراه لدى مجلة 'Free Inquiry' لكن بحماس أكبر. إذ تقتبس مجلة 'American Atheist' عن كتب الملحدين الجدد بدرجة أقل، وهذا على الأرجح يعود إلى حقيقة أنّ المؤلفين فيها لم يكونوا جزءاً من شبكة النشطاء والكتّاب الذين شكّلوا المنظمة الأمّ، منظمة 'الملحدين الأميركيين'.

تميل الجهود الأكثر فعالية لمنظمة 'الملحدين الأميركيين' ومجلّتها إلى إضفاء طابع التوجه السياسي على مظهر الإلحاد الجديد. وفي تمهيد (٢٠٠٨) كتبته آلن جونسون رئيسة منظمة 'الملحدين الأمريكيين'، قالت إنّ شعبيّة كتب الإلحاد الجديد (وشعبية ظهورها هي شخصياً على التلفزيون الوطني) تساعد على تثقيف وحشد الناخبين غير المتدينين لبذل جهودهم للحصول على

حقوقهم (جونسون ٢٠٠٨). وقد استشهد مقال آخر بفائدة كتب الإلحاد الجديد في الحراك والتجنيد لصالح القضية. كما شكّك الكاتب باطلاع المتدينين على هذه الحجج، حتى لو كانت من تأليف 'ملحدين مشهورين' إذ أنهم لن يقوموا بقراءة كتب من هذا النوع في الأساس؛ ودعا الملحدين العاديين إلى 'الخروج من قوقعتهم' والقيام مباشرة بمواجهة مزاعم الدين المتعلقة بملكيته للحقيقة في وسائل الإعلام المحلية لديهم (بايس ٢٠٠٧) .

كما دافعت مقالات أخرى عن الملحدين الجدد ضدّ اتهامهم بالتطرف، وأظهرتهم بمظهر السلاح الفعال في المعركة ضدّ الدين. وتصرح إحدى المراجعات الإيجابية بجدارة لكتاب هتشينز 'الله ليس عظيماً' (God is Not Great)، بأنّه يمكن لكلّ كتاب من كتب الإلحاد الجديد أنْ يخدم أهدافاً محددة: "أودّ التصوّر أنّ هناك فريقينِ من المتحاورين 'أحدهما خيّر؛ وآخر سيء' ذاهبون لمنازلة المؤمنين من كلّ الأطياف. عندها سأرغب بإرسال كريستوفر هيتشنز إلى جانب دانيال دينيت 'الأخيار' لمنازلة اللاهوتيين والمدافعين عن الدين" (غوارديا ٢٠٠٨ ، ٣٠) . في الوقت نفسه، تنتقد كل من هذه المقالات الملحدين الجدد في عدد من المحاور. فتنتقدهم أحد المقالات لاستهدافهم وتشويههم لإله اليهودية المسيحية في حين تجاهلهم لآلهة الديانات الأخرى. بالمقابل ، قامت الكاتبة الهندية ميرا ناندا، و هي من المذهب العقلاني، بكتابة مقالة مميزة انتقدت فيها هاريس بسبب مناصرته للروحانية الشرقية (٢٠٠٨ ، ٢٢)، على الرغم من مهاجمته الديانات التوحيدية، ولاسيما الإسلام . تتهم ناندا هاريس بأنه "يدعم الممارسات الروحية المليئة

بالميتافيزيقيا، على حين يزعم أنه يؤيد العقل والبراهين. [كما تقول أيضاً] ومع نهاية قراءتي للكتاب، لن أتمكن من تفادي اعتباره بمثابة حصان طروادة العصر الحديث ... من الصعب التصديق أنّ مؤلّف هذه الأشياء هو الأكثر شهرة بعقلانيته في عصرنا المضطرب هذا". كانت الهواجس والتساؤلات حول 'الروحانية العلمانية' لدى هاريس واضحة أيضاً في مجلة 'Free Inquiry' (انظر هوفمان ٢٠٠٦) .

ثمة مقال ورد على الغلاف بعنوان 'هل داوكنز متوهم؟'، وكان أكثر انتقاداً للزعيم الإلحادي داوكنز من المقالات الموجودة في مجلة ' Free Inquiry. وقد أيّد الكاتب ماسيمو بيغلوتشي (٢٠٠٨) داوكنز أكثر مما يبدو من العنوان العريض على الغلاف، على حين جادل في أن ربط كتاب 'وهم الإله' الإساءة للأطفال مع التعليم الديني المبكر كان 'خبيث بالمطلق'، وهو اتهام كفيل بأنْ ينقلب ضدّ مجموعات المسيحية التوحيدية وبعض غير المؤمنين حتى، فهو يتجاهل التفكير النقدي الذي تشجع عليه بعض التقاليد الدينية. كما انتقد داوكنز تحديداً بسبب زعمه بأنه يمكن للعلم تفنيد فرضية الله، وقال بيغلوتشي إنّ الفلسفة وحدها هي من يمكنه القيام بهكذا مهمة.

الملحدون ذاتياً والإلحاد الجديد:

إنّ الطريقة التي ينظر بها إلى الإلحاد الجديد على أنه تأكيداً للهوية العلمانية تظهر بوضوح في ردود الملحدين والعلمانيين الإنسانيين على استطلاعنا عن هذه الظاهرة. وقد قرأ جميع المشاركين تقريباً واحداً على الأقل من كتب

الملحدين أو شاهدوا فيلم بيل ماهر بعنوان 'المتدين المثير للسخرية' (Religulous)[1]. وقد وافق جميع المشاركين باستثناء شخص واحد على أن كتب الإلحاد الجديد منحتهم "شعوراً أكبر بالقبول والدعم في المجتمع". ومن الواضح أنّ حقيقة كون الكتب من الأفضل مبيعاً شجعت المشاركين على الشعور بأنهم ضمن التيار الرئيس. كما يرتبط شعورهم بالقبول أيضاً بكونه نابعاً من الاعتقاد بأنّ الإلحاد الجديد يساعد على تبديد نوعيات المعتقدات التي لم تكن متسامحة مع الملحدين من قبل. وكتب أحد المشاركين في الاستطلاع أنه 'سعيد' بشأن القبول الجديد، مضيفا "أعتقد أنّ الكثيرين قد تعبوا من ترهيب اليمين الديني". ورأى أحد الأشخاص أنّ هذا الشعور الكبير بالأمان قد يكون قصير الأجل. كما كتب أحد المشاركين: "أتوقع المزيد من الضغوطات في حال أصبحت هذه الكتب أكثر شعبية (أنا في أوكلاهوما!)" وكتب المشارك الوحيد الذي لم يشعر بهذا الإحساس بالقبول "الأفراد الذين يبنون حياتهم على... الأساطير هم عاجزون عن مواجهة الواقع. في الحقيقة، بالنسبة لهؤلاء الأفراد غير الناضجين عقلياً، كلما ارتفع صوتنا وزادت شهرتنا، كلما ازداد احساسهم بالخطر، وتصرفوا وفقاً لذلك".

ومن المثير للاهتمام، أنه وعلى الرغم من تصوير وسائل الإعلام لهذه الكتب والفيلم على أنها تدعو للانقسام والسلبية تجاه المؤمنين الدينيين، إلا أنّ

.[1] جمع عنوان هذا الفيلم بين كلمتين ودمجهما معاً ليصبح إسما مركباً يعني 'المتدين المثير للسخرية'، حيث دمج بين كلمتين انكليزيتين هما (Religious) و (Ridiculous) لنحصل في النهاية على عنوان الفيلم وهو (Religulous). (المترجمة)

غالبية المشاركين ميّالون للاعتقاد بأنه سيتشكل لدى المؤمنين الذين يقرؤون هذه الكتب رأياً أكثر إيجابية عن الملحدين والإلحاد. وقد تساءل بعض المشاركين بالفعل عن عدد المتدينين الذين قد يقرأون هذه الكتب، لكن بالكاد كان لديهم مخاوف من أنْ يصبحوا عدوانيين [تجاه الملحدين].

في الواقع، كانت طبيعة الإلحاد الجديد المشاكسة والنقدية هي أهم ما يجذب الانتباه فيه، بصرف النظر عما إذا كان المؤمنين أو المجتمع أو وسائل الإعلام قد وافقوا عليه. وكما قال أحد المشاركين بالاستطلاع: "لقد كنا لطيفين جداً مع المتدينين لعقود ولم ينفعنا ذلك بشيء... لقد طال الانتظار للإعلان عن آرائنا الصريحة وذات المغزى. وبهذا الصدد فإنّ داوكنز وهيتشنز هما الأبطال بالنسبة لي". وبينما أثنى المشاركون على وسائل الإعلام بسبب تقديمها لآراء الملحدين الجدد، أشاروا أيضاً إلى أنّ الإلحاد ما يزال يتعرض للرقابة وتحيّز وسائل الإعلام. وقد كتب أحد المشاركين قائلاً: "لطالما وضع الإلحاد فى أدنى المراتب بالنسبة لوسائل الإعلام ومعظم الناس في أميركا. أصبحت أكثر صراحة الآن (بعد كتب الإلحاد الجديد) من أي وقت مضى. إذ إنني الآن أرفض أنْ أهزّ رأسي موافقاً على المحادثات الدينية، وأرفض عدم قول شيء للمحدّث. لا أكترث حقاً لتفكير أيّا كان فيما يتعلق بعدم إيماني الديني. بل أنني في الحقيقة فخور لذلك". كان هناك المزيد من الأقلية ممن لديهم مخاوف حيال التصوّر بأنّ الإلحاد الجديد سلبياً جداً تجاه الدين والمتدينين. ورداً على السؤال المتعلق باتهام وسائل الإعلام للملحدين الجدد بأنّهم 'بغيضون' للغاية، أجاب واحد من المشاركين وقال: "اعتقد أنّ هذه

'المواقف البغيضة' تؤدي إلى هزيمة [الملحدين] لنفسهم. إنّ 'تحقيق' الإلحاد مسألة تتطلب الكثير من التفكير، مع أقل قدر ممكن من الضجيج الخارجي".

وعلى الرغم من أنّ المشاركين في الاستطلاع كانوا مستخلصين من القوائم والمنتديات المرتبطة بمجموعات الملحدين والعلمانيين الإنسانيين، إلاّ أنّ أقل من النصف منهم كانوا من المشاركين في هذه المنظمات بشكل منتظم. وهذا يؤكد على ضعف الروابط في مجتمع التفكير الحر في الولايات المتحدة. ومع ذلك أجمع كافة المشاركين ممن ارتبطوا بمجموعات منظمة للملحدين أو العلمانيين الإنسانيين على أنهم شهدوا انضمام المزيد من الأشخاص إلى هذه المجموعات منذ صدور وانتشار كتب وفيلم الملحدين الجدد. وأفاد معظمهم أنّ مجموعتهم لم تتباحث في الكتب أو تناقشها بشكل رسمي، ولكنها تعتقد أنّ الكتب والفيلم شكلوا بيئة مناسبة تشجع غير الملحدين ليكونوا أكثر صراحة في التعبير عن آرائهم، وأكثر انخراطاً في أنشطة المجموعة مع مفكرين أحرار مشابهين لتفكيرهم.

والفرضية الأهم التي تخبرنا بها هذه المقالة هي أنّ التحولات الجوهرية التي طرأت على وسائل الإعلام المكتوبة والالكترونية المعاصرة، تخلق مساحة للملحدين ليعلنوا عن أنفسهم، ويعبروا عن آرائهم، وليلتقوا في مجتمع ما يزال دينياً بمجمله. ويبدو أنّ الردود الموجودة في الدراسات الاستطلاعية تتّجه نحو التأكيد على هذا. في الواقع اثنين فقط من المشاركين بالاستطلاع قالوا إنّ الانترنت "ليست ما جعلهم ملحدين". (أجاب أحدهما بوضوح قائلاً: "لا أنا

أفضل المطبوعات"، وأكد الآخر قائلاً: "ليست بي حاجة للمزيد من "المعلومات")، أما بقية المشتركين فقد أجابوا بالتأكيد.

وقد تفاوتت هذه الردود الإيجابية من حيث الجوهر. وسلط بعضها الضوء عن مدى سهولة استخدام الانترنت للحصول على المعلومات. وقال أحدهم إنّ الإنترنت ساعده في "التعرف على مؤلفين لم يسمع بهم من قبل"، على حين اعترف شخص آخر بأنّ الإنترنت هو "المصدر الرئيس لمعلوماته عن الإلحاد". وسلّط آخرون الضوء على استمتاعهم لدى مشاهدة "المفكرون العظماء، والفلاسفة، والعلماء يناقشون الإلحاد على موقع يوتيوب ومواقع أخرى". كما قال اخرون إنّ "المدونات والمنتديات وغيرها من الوسائط التي ينشوؤها المستخدمون عبر الإنترنت (مثل يوتوب)" منحتهم مساحة "ليستكشفوا ويعبروا" عن آرائهم. ومن منظور نظرية وسائل الإعلام، كان أحد أكثر الإجابات إثارة للاهتمام هو: "نعم، الانترنت هو حقاً السبب بإلحادي، وأنا مشترك في مجموعة على الفيسبوك ومنتسب في عدة قوائم للبريد الالكتروني بهدف البقاء على تواصل مع الأحداث المحلية . كما أنه [أي الانترنت] يساعدني أيضاً على التحدث إلى بعض الناس من جميع أنحاء العالم في المجموعة الأكثر كرهاً من بين جميع المجموعات" (أضيف التأكيد).

هذا الرد مثير للاهتمام لأسباب عديدة. فهو يعرض تأثير 'القرية العالمية'[1] (global village) الذي يقرب المسافات بين الناس الذين كان

---

[1]. ابتكر مارشال ماكلوهان (١٩٨٠-١٩١١م) هذا المصطلح، وهو أستاذ وكاتب كندي أحدثت نظرياته في وسائل الاتصال الجماهيري جدلاً كبيرًا، فهو يرى أن أجهزة الاتصال

من المتعذر التواصل معهم في السابق. كما أنه يظهر تقديرا للتغيرات الجوهرية التي تشهدها التجربة العامة.

الإلحاد الجديد ضمن ثقافة وسيطة:

نجحت كتب الإلحاد الجديد بتعريف جزء كبير من العالم بالإلحاد، ومعها الكم الهائل من الأدب الثانوي الذي كان وليد الاهتمام بكتب الإلحاد الجديد، وقد نتج على شكل مقالات، ومدونات، ومنتديات، وبث صوتي، وبث على الانترنت، ومؤتمرات، ومحاضرات، وأخبار، ونقاشات، وقصص حول الارتداد عن الدين، ومسابقات في التجديف، وإعلانات على الباصات، حتى مواعظ في الطّعن. وقبل ذلك، كان الاهتمام بالإلحاد حكراً على الأوساط الأكاديمية واللاهوتية؛ ولم تعد الحال كذلك الآن، وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت الإلحاد الجديد يثير الاضطراب بين المؤمنين. وقد صدرت سلسلة من الكتب الإنجيلية رداً على الإلحاد الجديد، وليس هذا فحسب، بل إنّ عدداً كبيراً من رجال الدين والعامة قرأوا هذه الكتب الإلحادية (غاريسون ٢٠٠٨؛ مولر ٢٠٠٨؛ أيكمان ٢٠٠٨؛ مارشال ٢٠٠٧).

الإلكترونية (خاصة التلفاز) تُسيطر على حياة الشعوب، وتؤثر على أفكارها ومؤسساتها. ووفقًا لرأي ماكلوهان فإن عصر الإلكترونيات قد حلّ محل عصر الطباعة. فالوسائل الإلكترونية تجعل الاتصال سريعًا، لدرجة أن الشعوب (على اختلاف مواقعها في العالم) تنصهر في بوتقة واحدة، وتشارك بشكل عميق في حياة الآخرين. والنتيجة كما يرى أن الوسائل الإلكترونية تقضي على الفردية والقومية، ونمو مجتمع عالمي جديد. (المترجمة)

إلى حد ما، إن الوصول الى المعلومات بسهولة، وبروز الإلحاد المرئي هو ما يهدد مبدأ التدين، فالإلحاد هنا وليس في مكان بعيد. هذه إحدى الطرق التي نفهم من خلالها مزاعم الإلحاد الجديد بأنّ الإلحاد أصبح مسألة أقل خصوصية، كما تساعدنا هذه الطريقة على فهم السبب وراء شعور الملحدين بأنهم مقبولون أكثر من ذي قبل في مجتمع لا يزال دينياً بالمجمل. وأصبح الإلحاد خياراً مشروعاً. ففي خطابه لمؤسسة الحرية عام ١٩٥٢، صرّح رئيس الولايات المتحدة ايزنهاور: "لا معنى لحكومتنا ما لم تتأسس على إيمان ديني عميق، ولا يهمني أي إيمان كان". وعلى النقيض من ذلك، قال الرئيس أوباما في خطاب تنصيبه سابقاً في هذا العام : "نحن أمة تتألف من مسيحين ومسلمين، يهود وهندوس، ولادينيين".

وعندما نقول إنّ "الوصول بسهولة للمعلومات ومشاهدة الملحدين هو ما يهدد مبدأ التديّن"، لا نودّ التلميح بأيّ طريقة بأنّ المحتوى الخاص لكتب الملحدين ليس مهماً لتفسير ظاهرة الإلحاد الجديد. ومن منظور معين، سواء كان لاهوتياً، فلسفياً، أو علميا معرفيا، ومناقشة، ونقداً وجدلاً في محتوى كتب الملحدين الجدد الحقيقي هو أمر ضروري يؤدي إلى رؤية مهمة [عن الإلحاد الجديد]. وكل ما نتمناه هو أنْ نقوم بمهمة حليف الشيطان، لنتمكن من التساؤل ما إذا كان هذا اللقب الجديد (الذي غالباً ما يقترن من حيث التسميات الشعبية مع كلمات مزدرية مثل 'بغيض'، 'عدائي'، 'وقح بصراحته'، أو حتى 'أصولي') هو نتاج التعددية القسرية على مستوى المعلومات أكثر من

كونه شيئاً جديداً، تخريبياً، أو 'منحرفاً' في المعلومات الموجودة في نصوص الملحدين الجدد نفسها.

وبالتأكيد فإنّ مسألة وجود الكتب الأكثر مبيعاً لمؤلفين ملحدين علنيين للمرة الأولى في التاريخ الغربي هي أمر جديد. فمن الواضح أنّ هؤلاء المؤلفين يقولون شيئاً جديداً بالمقارنة مع المؤلفين الملحدين من الماضي. إلا أنه لا يمكن القول باختصار إنّ قراءة هذه الكتب هي مجرد تجربة استهلاك لمنتج فكري؛ إذ إنها تتعلق بالانتماء إلى العالم. فكل ما عليك فعله هو مشاهدة الأخبار ليلاً أو شراء الصحيفة اليومية لتتمكن من إدراك أن هذا العالم قائم أكثر فأكثر على علاقات متبادلة واتصالات تتجاوز حدود أي موقع جغرافي كان. (مثلاً، نحن نفكر الآن بالأزمات الاقتصادية العالمية الحالية). ويحدث في هذا العالم أنّ "المناطق المكانية المنعزلة أصبحت أكثر انتشاراً من حيث المعلومات، وذلك من خلال التلفزيون ووسائل إعلامية إلكترونية أخرى، كما أصبح التوجه الحالي هو نحو جمع كافة المجموعات ضمن نطاق تجريبي شائع نسبياً، مع الاعتراف الذي جرى حديثاً باحتياجات الأفراد الخاصة وخواصهم" (ميرويتز ١٩٩٣، ٤٣؛ التأكيد مضاف).

في رأي ميرويتز، هناك علاقة وثيقة بين الوصول إلى الحالة الاجتماعية وأنظمة المعلومات، والتوتر الذي يحدث بين الأفراد والمجموعات في مجتمع معين. إن دمج الحالة الاجتماعية التي كانت محفوظة في يوم من الأيام مع أنظمة المعلومات المتميزة هو أحد الأسباب الرئيسة التي أدت إلى ازدياد "وعي الفرد بالتمييز المـاديّ، والاجتماعي، والقانوني" (ميرويتز ١٩٩٣، ٤٣). وبالاستناد

إلى نظرية جورج هربرت ميد في "الآخر المعمم"، يسلط ميرويتز (١٩٨٥، ١٣١-١٣٢) الضوء على كيفية توسيع وسائل الإعلام لحدود التجربة بحيث لم يعد أولئك الذين كانوا آخرون مميزون، أو أنهم جزء من الآخر المعمم بالنسبة لنا، مجرد أشخاص ممن نختبر التواصل معهم فقط وجهاً لوجه:

هذا 'الآخر المعمم بشكل غير مباشر' لديه معايير وقيم ومعتقدات من خارج النطاق الجماعي التقليدي، ولهذا السبب فهو يقدم للناس منظوراً جديداً يراقبون من خلاله أفعالهم وهوياتهم. إنّ الآخر الجديد، المعمم بشكل غير مباشر يتجاوز اللقاء وجه لوجه مع الأسرة والمجتمع، كما يتقاسمه الملايين من الآخرين. تماماً كما كان الوضع قبل ازدياد المحافظين، إذ تم الترويج لهم بدرجة كبيرة في ثمانينيات القرن العشرين، وربما لم يكن العديد من الملحدين في الولايات المتحدة مدركين للعامل الانجيلي كما هم الآن؛ ولعل العديد من الأفراد والجماعات لم يكونوا مدركين لمدى اختلافهم عن الآخرين قبل ظهور التلفزيون. وكما يقول العديد من الأجداد: 'كنا فقراء، لكننا لم ندرك ذلك أبداً'. إنّ الجهل بمدى حرمان المرء مقارنة بالآخرين الأكثر حظاً (بسبب العازل الجغرافي والثقافي) لم يعد ممكناً. في عصرنا هذا، يشاهد الناس مدى فقرهم ليلاً ضمن سكينة منازلهم وخصوصيتها.

هذه الفكرة القائلة بأنّ اندماج الوضعي مع المعلوماتي يزيد من إدراك التمييز، تتّسق مع ما وجدناه في دراسة سابقة لنا (تشيمينو وسميث ٢٠٠٧)، إذ تحول أغلب المشاركين في المجموعات الإلحادية والعلمانية من أفراد علمانيين غير نشطاء أو 'موجودين شكلياً فقط'، إلى أفراد منخرطين في مجموعات ناشطة

وعلمانية انسانية، وذلك من خلال تواصلهم مع أفراد وازدياد اهتمامهم بقضايا تتعلق باليمين المتدين. وكما قال أحد المعلمين من نيويورك والناشط السابق الذي أجرينا مقابلة معه:

لم أكن أعلم الكثير عن اليمين الديني إلى أنْ اضطررت للعمل معهم. بدأتُ أرى ما كانوا عليه وأصبحت مذعوراً من خطابهم. لقد أدركت أنّ المسيحيين المولودين من جديد[١] قد اخترقوا هيئة التعليم في نيويورك. كان الخطاب قريباً من الفاشي، إذ تهجّمت عليّ الأمهات العازبات. وتعرضت للمضايقات في عملي عندما عرفوا أنني ملحد. وكانت هذه عنصرية علنية وقد صدرت عن السود واللاتينيين. إلا أنّ اليسار لم يكن جاداً تجاه التهديد الذي يشكله المولودون من جديد. لم يكن تهديد التعديل الأول في الدستور الأميركي[٢] قضية هامة بالنسبة لهم. لطالما عرفت أنني ملحد، إلا أنني لم أشعر

[١] في بعض الحركات المسيحية، وخاصة الإنجيلية، 'الولادة من جديد' هو مصطلح شائع يدلّ على ولادة روحية جديدة، أو انبعاث روح الإنسان من الروح القدس. يختلف هذا المصطلح في الاستخدام المسيحي العصري عن عبارات أخرى مشابهة أحياناً يستخدمها التيار المسيحي للدلالة على أن الفرد أصبح مسيحياً، وهذا يرتبط بالمعمودية. غالباً ما يقول الأشخاص الذين يعتنقوا الولادة من جديد أنهم اختبروا تجربة شخصية مع يسوع المسيح. يستخدم المصطلح لوصف الأفراد الذين ينتمون إلى الحركة التي تتبنى هذا المعتقد، ولوصف الحركة نفسها. (المترجمة)

[٢] التعديل الأول في الدستور الأميركي هو تعديل لنصّ الدستور الأصلي يمنع صياغة أي قوانين تحظر إنشاء ديانات، أو تعيق حرية ممارسة الدين، أو تحدّ من حرية التعبير، أو تتعدى على حرية الصحافة، أو تتدخل في حق التجمع السلمي، أو تمنع تقديم التماس للحكومة للحصول على الانتصاف من المظالم. تم اعتماد التعديل الأول للدستور كواحد من عشر تعديلات تشكل وثيقة الحقوق في ١٥ ديسمبر ١٧٩١. (المترجمة)

بحياتي بالحاجة للتحدّث عن هذا الموضوع إلى أنْ عرفت أنّ هؤلاء الأشخاص يهددون الحرية.

كما تتسّق [فكرة الدمج الوضعي المعلوماتي] مع ما وجدناه في الردود على استبياننا. فقد ذكر أحد المجيبين مثلاً أنه "بدأ بالتبرع للمنظمات الإنسانية بالمزيد من المال، بعد أنْ شاهد مقاطع من فيلم 'معسكر يسوع' (Jesus Camp) ومسلسل 'جنود الله' (God's Warriors) على قناة CNN". وقالت مشاركة آخرى أنها الآن "أكثر وعياً بالتحيّز الديني في التلفزيون والأفلام الأميركية، و(أنها) تحاول مطالعة ومشاهدة المزيد من المنتجات التي تحتوي على منظور اللادينيين". وقام آخر بالإشارة إلى رؤيته لثلاث أمثلة فقط عن "الملحدين على التلفزيون: الملحدون في حلقات مسلسل South Park وعنوانها 'Go God Go'، والشخصية الرئيسة قي مسلسل 'هاوس' (House)، وريجينالد فينلي في حلقة من حلقات برنامج 'Wife Swap'". كما استنتج هذا المشارك أنّ التلفزيون العام "يجعل الملحدين يبدون إنطوائيين وعدوانيين". وترددت هذه النقطة الأخيرة (بأن وسائل الإعلام العامة دائماً تصوّر الإنسانيين/الملحدين بطريقة سلبية) في جميع المقالات والاستبيانات، وفي مقابلاتنا السابقة أيضاً.

يمكن إذا اعتبار أنّ تشكل 'الوعي الإلحادي' هو نتيجة ارتفاع وعي الملحدين بالاختلاف المتزايد بين آراءهم التي يؤمنون بها بقوة وآراء 'الغالبية'، وهي للمفارقة نتيجة تضاؤل الاختلاف نظراً إلى التواصل الأفضل والأشمل مع المجال التجريبي نفسه. وفي هذه الحالة، فإنّ صراع الملحد المحدود في

البداية مع التعرض للمضايقات في العمل بعد 'إعلانه عن إلحاده'، أصبح معمماً بناءً على توسع شبكات التواصل إلى درجة أنّ تحويل المسائل الخاصة إلى قضايا اجتماعية أصبح أمراً اشائعاً. ومن هذا المنظور فإن ازدياد الوعي "لن يقتصر على مجموعة من الافتراضات المستمدة من التجارب الحياتية التي استخدمت لمواجهة، وتحدي، أو مقاومة الإديولوجيا التي تبدو من الخارج مهيمنة، ايديولوجيا الإيمان. يمكن أيضاً اعتبار أنّ ازدياد الوعي "هو نتاج مكان إلكتروني معروف ومشترك، يمكن اعتباره مكاناً عاماً بحكم كونه قابل لإعادة الإنتاج إلكترونياً.

إذاً يجب فهم ازدياد الوعي على خلفية المكان التجريبي المشترك نسبياً، والذي يفسح المجال "لإحساس أفضل بالمشاركة الشخصية مع أولئك الذين كانوا يُعدّون غرباء أو أعداء في حالة أخرى" (ميرويتز ١٩٩٤، ٥٨؛ تمت إضافة التأكيد). وباعتبارنا سكان مباحين، فإنّ هذا الشعور بالمشاركة يمنح الملحد شعوراً أكبر بالقبول (باعتباره بصحبة أشخاص غرباء لديهم عقليته نفسها)، في حين يضاعف شعوره بأنه بعيد عن الخطاب المهيمن والمؤسسات السياسية التي تؤكد على إعادة انتاج الدين (ما يمكن أنْ يؤدي إلى تشكيل 'المفكرين الأحرار' لجماعات وتحالفات أقوى مع بعضهم البعض). هذه المدّة الفاصلة بين تصاعد توقعات الملحدين (وهي واضحة في استشهادهم المتكرر بحركة حقوق المثليين، كما في المثال الآتي) وإتاحة الفرص المؤسسية الفعلية لغير المؤمنين لدخول قطاعات السلطة (خارج نطاق الأوساط الأكاديمية)، ربما تساعدنا في فهم مسألة اعتبار الملحدين 'صريحين' و 'عدوانيين'. من إحدى

النواحي، ومن الواضح أنّ هذا الادّعاء ليس سوى نتيجة مجاهرة الملحدين أكثر بإلحادهم، ونتيجة شعور المؤمنين بالضعف. ومن ناحية أخرى، فهذا تعبير صادق عن ارتفاع سقف توقعات الملحدين وذلك يعود ولو جزئياً إلى شهرة الإلحاد الجديد.

لو أننا اكتفينا بالنظر إلى محتوى كتب الملحدين الجدد ومقالاتهم في مجلة 'Free Inquiry' و 'American Atheist' (ناهيك عن المجموعة الواسعة من منشورات المدونات الالكترونية، وسجلات المنتديات، والبث الإخباري، والفيدوهات الموجودة على الإنترنت والتي تناقش الإلحاد والإلحاد الجديد، والعلمانية الإنسانية والإلحاد، والإنسانية والإلحاد الجديد) ربما سنرى أنّ أحد آثار الإلحاد الجديد هو أنه يضعف الإلحاد. ذلك أنّ محتوى [الكتب والمقالات] مثيراً للجدل، ويدعو للتقسيم، ويرى الأمور من منظور واحد. لكن وبصرف النظر عن الشكوى من الإلحاد الجديد لكونه شريراً وعدوانياً، وذا تأثير عكسي حتى، ماتزال هناك إمكانية أنْ يصبح ما "يعدّ بأنه وسيلة للمواجهة، بداية الطريق في تمكين ممارسات خطابية بديلة. وليست هذه الخطابات مضطرة لأنْ تتفق مع الحضارة ولا مع ما يمليه الصالح العام. يمكن التعبير عنها كما هي سواءً كانت خاصة، إقليمية، أو أحادية التوجه، ولهذا السبب فهي حيّة سياسياً" (كاربينانو وآخرون، ١٩٩٣، ١١٦).

إنّ تجربة المكان التي تقدمها وسائل الإعلام الإلكترونية تؤدي دوراً حاسماً هنا.

• أولاً: إنّ اختبار امتلاك سمات مشتركة [مع الآخرين] بطريقة غير مباشرة (إذ إنّ المسافة الفاصلة للعلاقة المنظورية مع الغرباء والأعداء، استبدلت بالمشاركة الشخصية والتقارب الموضوعي معهم) يجعل من متابعة تصوّر القواسم المشتركة بين الأفراد القائمة على التداول والتبادل العقلاني أمراً صعباً. وكما يؤكد ميرويتز (١٩٩٤، ٥٨): "في حين أنّ الكلمات المكتوبة والمطبوعة تظهر الأفكار، فإنّ معظم وسائل الإعلام الإلكترونية تظهر الشعور والمظهر والمزاج ... ولم تعد الأسئلة الرئيسة هي 'هل هذا صحيح؟ هل هذا خطأ؟' بل أننا [أصبحنا] في كثير من الأحيان نسأل، 'كيف تبدو؟' و'ما هو شعورك؟'.

• ثانيا: إنّ تجربة المكان التي يقدمها التلفزيون والتكنولوجيا الرقمية تجعل من التمييز الأنطولوجي الصارم بين الأماكن الخاصة والعامة أمراً إشكالياً. لطالما أدّت الطباعة من حيث المبدأ دوراً عمومياً من خلال كونها وسيطاً بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة، أو الحياة العامة والاعتبارات الخاصة، في حين أنّ الإنترنت تقوم بتحويل ذلك جذرياً من خلال التشجيع على علاقات، واتصالات، ومشاعر، وعواطف جديدة كما تشجع على التداخل بين الخاص والعام الذي يعمل

على الحدّ من الفصل بين المباحثات والرأي العام الذي حافظت الصحافة عليه تقليدياً. هذا لأنّ وسائل الإعلام الرقمية الحديثة هي كما التلفزيون، معنية بجوهرها بحشد الجماهير.

فمثلاً، في حالة التدوين في موقع يوتيوب أو الفيس بوك، لا يعود من المنطقي التحدث عن جمهور خاص، أو عن متفرج ساكن باعتبارهم على عكس المشارك العلني الفعال على الإنترنت "يتم استثارة الناس للتعبير عن أنفسهم علناً بارتجال ومن دون تحضير، وبما أنهم مؤلفين لنصوصهم الخاصة، ومنتجين للتصريحات العامة والكلام الخاص بهم... فإنّ هذه الممارسات الخطابية تمثّل تدخلاً غير مسبوق للمجتمع المدني في نظام وسائل الإعلام الخطابي" (كاربينانو ١٩٩٩، ١٨٧). وبالتركيز على مسألة التلفزيون، يقوم كل من كاربينانو وميرويتز بربط هذا التشويش بنشأة الحركات الاجتماعية، وخاصة تلك التي تطالب بالحقوق المدنية وحقوق المثليين والمساواة بين الجنسين. كما يربطان ظهور المجتمع المدني واندفاعه بعملية إزالة الغموض: من خلال "تسليط الضوء على دوائر العرض التي تخلق شخصيات عامة (يكشف عنها التلفزيون والانترنت) وهم آلية الترويج، وصنّاع البيانات... هكذا هم الشخصيات العامة إلى درجة أنهم يعيشون في الحيز الإعلامي، غير أنه المكان نفسه الذي يسكنه الجمهور. هذا لا يفسر فقط إزالة الغموض، والسخرية، والتلاعب الذي تتعرض له الشخصية العامة أو تخضع له، بل لعله قد يفسر في النهاية الأزمة حول شرعية مؤسسات الممثلين، من المؤسسات السياسية إلى المؤسسات الإعلامية ذاتها" (كاربينانو ١٩٩٩، ١٨٧).

يقدم هذا الوضع أموراً إيجابية وسلبية للإلحاد تتزامن معاً. ومن الناحية الإيجابية فإنّ هذا الوضوح يؤدي إلى شعور الملحد بأنه مقبول أكثر ويقدّم له فرصة للمشاركة. ومن الناحية السلبية، فإنّ زوال الحدود بين الخاص والعام

الذي ترافق مع هذا الوضوح يشكل خطراً كبيراً على مخطط الملحدين بإبعاد الدين عن الحيز العام. إضافة إلى أنّ تراجع استخدام العامة للعقل وغرقهم بارتباطات عاطفية وحسيّة يبدو بأنه يشكل تحدياً جاداً لأي فكرة عن تشكيل إجماع بالآراء قائم بأكمله على سلطة الحجة الأقوى (هابيرماس). كما تزداد صعوبة الرجوع إلى مصادر السلطة التقليدية وتفاسيرها، نظراً إلى اتساع نطاق الثقافات، والاهتمامات، والتجارب على الانترنت. وبينما يمكن استخلاص المزيد من النقد والنقاش، لكنهما كما يفهمان تقليدياً مقوضان، وهو وضع مثير للاهتمام، إنْ لم يكن مثيراً للقلق، بالنسبة للمفكرين الأحرار الذي تشربوا أفكار العقلانية التنويرية.

الإلحاد الجديد ومستقبل التفكير الحر الأمريكي:

يؤدي الإلحاد الجديد دور الأداة التي تعمل على تقدّم وتشريع الإيديولوجيا الإلحادية، كما تعمل على رفع مستوى الوعي بين المفكرين الأحرار الذين كانوا ومازالوا إلى الآن يشعرون بأنهم مهمشين في المجتمع الأميركي. إنّ التوتر الناجم عن قيود المعتقد الديني، والتشديد على الحصول على مساواة في المعاملة ضمن مجتمع تعددي وديني هو موضوع معظم خطابات المفكرين الأحرار الأميركيين. ويزداد هذا التوتر لدى العلمانيين الإنسانيين الذين يشددون على وجود نظام أخلاقي. وقد استخدم العلمانيون الإنسانيون والملحدون استراتيجيات مثل الانخراط في سياسات الهويةوتقليد أساليب النقاشات الدفاعية الإنجيلية (باعتبار أن البروتستانت المحافظين هم خصومهم الرئيسيين وشركاءهم في السجال)، والخوض في حروب ثقافية،

وتنظيم تواصلهم لكسب الحلفاء. هذه هي الحال تماماً ، لأن ثبات المعتقد الديني وازدياد دوره العام قد تحدى رؤيا بناء أميركا كبلد علماني التي كانت قد انتصرت قديماً. يمكن القول إنّ الإلحاد الجديد يستخدم نهجاً إنجيلياً بامتياز. ويمكن رؤية ذلك عندما يشجع داوكنز الأشخاص الذين انضموا إلى الإلحاد حديثاً لرواية قصة 'تركهم للدين'، وهذا انعكاس 'لشهادات' الإنجيليين عن كونهم ولدوا من جديد.

وتبقى المعضلة هي أنّ المفكرين الأحرار يعتقدون أنهم يعاملون مثل مواطنين من الدرجة الثانية، في حين أنّ مخزونهم الكلاسيكي من السخرية والتهجم على المعتقدات الدينية يزيد من أزمتهم مع المجتمع. أما فيما يتعلق بالإلحاد الجديد، فقد أعادوا إحياء 'الدافع التبشيري' للتراجع عن الجهل واللاتنوير الذي سبّبه الدين بين المفكرين الأحرار، إلى درجة تفوقه على الاهتمام بالحصول على حقوقهم بالمساواة. وحتى العلمانيين الإنسانيين الذين حاولوا بناء علاقات مع الجماعات الدينية الليبرالية في قضايا اجتماعية، غامروا بتلك العلاقات عندما دعموا هجومات الملحدين الجدد على كافة الأديان. واعتبروا في معظم الأحيان أنّ تلقي الجمهور لكتب الملحدين الجدد هو فرصة نادرة بالنسبة لهم ليقدموا 'جبهة علمانية موحدة' في الولايات المتحدة، بصرف النظر عن كيفية رؤية 'المعتدلين' لهذه الاستراتيجية. وهذا لا يعني عدم وجود بعض الدوافع المختلفة في العمل. فهو يعود جزئياً إلى ازدياد علنيتهم ونجاح الكتب، وكثافة المشاركين والناشطين لديهم، إلى درجة أنّ البعض من ضمن الحركة تعرضوا للّوم ولو بشكل لطيف. على سبيل المثال، لقد استغل بول

كورتز الفرصة ليعيد التأكيد على الفارق بين الإنسانية العلمانية والإلحاد الجديد، مشيرا إلى أنه "بالنسبة للإنساني العلماني، ليست القضية هي شهرة هذه الكتب بل ما تفتقده هذه الكتب"[1] . ويرى كورتز أنّ ما هو مفقود من هذه الكتب الهدّامة بدافع كراهية الدين هو أنْ تكون بناءة للتأكيد على القيم الأخلاقية، والفضائل الإنسانية، والمبادئ الديمقراطية[2]. لقد عبر أحد المجيبين على استبياننا عن مشاعر مماثلة قائلاً: "لا أعتقد أنّ الدفاع عن موقف معادٍ هو أمر سلبي، فأنا أفضل أنْ نتكلم عن ما نقدره بطريقة إيجابية، [أي] المنطق، والبحث العلمي، وفصل الكنيسة عن الدولة. لا أريد أن أعدّ عدمياً".

ومع ذلك، علينا أنْ نكون حذرين من استنتاج أنّ الكتب ذات تأثير سلبي. فالحركة الاجتماعية التي تتعرض إلى عداء داخلي هي حركة إيجابية وليست مجزّأة. إضافة إلى أنه يمكن لهذا أنْ يكون مفيداً على الصعيد العملي والاستراتيجي. وكما قال أحد المجيبين: "أتمنى أنْ يتوقف الناس عن تعزيز التصور بأنّ العلمانيين يختلفون مع بعضهم البعض حول الدلالات والأساليب ... بالتأكيد، لدى العلمانيون أساليب مختلفة لتعزيز القضايا نفسها، ولكن يبدو

---

[1]. هذا الاقتباس من البيان الصحفي لدراسة كورتز بعنوان "ما هي العلمانية الإنسانية؟" استخلصت من موقع http://www.secularhumanism.org/index.php?section=press page=pr_pos_paper& في ٣٠ مارس ٢٠٠٩.

[2]. انظر بثّ POI الصوتي في ١٤ سبتمبر ٢٠٠٧ مع كورتز: http://www.pointo /nquiry .org/paul_kurtz_the_new_atheism_and_secular_humanism

أنّ الأساليب المختلفة فعالة في ظل الظروف المختلفة. ويبدو أنّ ابشتاين و'الملحدون الجدد' يقدران أعمال بعضهما البعض على الرغم من أي خلافات".

كما يبدو أن الحركة العلمانية هي حالة استثنائية من حيث انفتاحها، وفرديتها، ووجود حيّز للمعارضة داخل صفوفها، بالمقارنة مع الحركات الاجتماعية الأخرى الأكثر طائفية منها التي وجدت عبر التاريخ، وبالتأكيد عند مقارنتها بالمؤسسات الشديدة الهرمية مثل الجامعة الحديثة أو الكنيسة الكاثوليكية. وأحد أسباب كونها استثنائية هو حقيقة أنّ جزءاً كبيراً من الحركة العلمانية يتكون من أفراد غير منتسبين. وثمة سبب آخر وهو طبيعة الروابط الضعيفة والمشتتة في هذه الحركة. وكما يقول كريستوفر هيتشنز (اقتبس في تشيبولا ٢٠٠٧):

نحن لسنا مجموعة متّحدة. ولكن لدينا عقلية واحدة: الشيء الوحيد الذي يهمنا هو الاستقصاء الحرّ والعلم والبحوث واختبار الأدلة واستخدام العقل والسخرية وإطلاق الطرفات والأدب وأشياء من هذا القبيل. ولمجرد أننا نتبنى هذه القناعات بقوّة لا يعني أنّ موقفنا هذا يمكن تصنيفه على أنه أصولي.

من المؤكد أنّ الملحدين الجدد يُعدّون زعماء فريدين من نوعهم بالنسبة للعديد من العلمانيين؛ كما تعدّ النصوص التي ألفوها بمثابة وثائق مهمة 'لنهضة القضية' (سواء كان ذلك من خلال رفع الوعي أو الارتداد عن

الدين). لكن ليس هناك تصريحات عامة متفق عليها توحّد كافة العلمانيين، ناهيك عن عدم وجود أشخاص من الطليعة ليتحدثوا باسم جميع العلمانيين في الوقت الراهن. إضافة إلى أنّ الالتزام المشترك في الحركة العلمانية هو التزام بأقل حدّ من الاعتراض على المؤمنين. وهذا يقوي ويقيد الحركة العلمانية الحالية.

فقد أصبح الإلحاد الجديد عنصراً مرئياً في مجتمع يزداد تعقيداً. وبينما أتاح الإلحاد الجديد حيزاً للمفكرين الأحرار، إلا أنه الحيّز نفسه الذي يشغله خصومهم. وهذا الحيّز/المساحة اللاأدرية يزيد تشكّل التعددية العامة، أو العامة داخل العامة، على خلفية الخيارات والمعلومات المشتركة، ويتمّ "فرضها بوضوح أكثر وأكثر وبفعالية في الدوائر الاقتصادية، الفنية والسياسية" (تارد ١٩٦٩ ، ٢٨٤)، [هذا الحيّز اللاأدري] هو ليس مجرد مكان مرتكز وسط الكلام والتمثيل الاستعراضي، بل هو أيضاً مكان قائم على الأحداث الإعلامية، والتكنولوجيات، والعمل عن بعد.

هل الإلحاد الجديد هو حركة اجتماعية؟ اختراع صحافي؟ ظاهرة تجارية؟ فقط من خلال اتخاذ آراء أشمل بدون تفضيل الوسطية منها أو المجازية (عن الحرب مثلاً) على الآراء الأخرى، هذا فقط سيسمح لنا بفهم الإلحاد الجديد باعتباره حقيقة اجتماعية كلياً، فردية وجماعية، نفسية واجتماعية، معرفية وإدراكية، اقتصادية وثقافية. كما أنّ تحديد المعايير والتخلي عن المؤسسات يتطلب منا محاولة استيعاب كامل الإلحاد بجميع أشكاله وتوجيه انتباهنا إلى

الأعمال والأحداث التي تنتج عنها هكذا قيم، ومعايير، ومؤسسات اجتماعية في النهاية. وربما خلال اتخاذ دور الملحد، يبقى هناك سؤال واحد هو:

هل سيكون المجتمع في المستقبل ملائم لثورة إلحادية كما كان ملائماً بالنسبة لبعض الكتب الإلحادية؟

الجزء الرابع

الفلسفة، الأخلاق، والإلحاد الجديد

الأخلاق، الإيثار تجاه الآخر، والإلحاد الجديد

غريغوري ر. بيترسون

لطالما تساوى الإلحاد مع اللاأخلاقية على مدى التاريخ. وفي كتابه 'رسالة حول التسامح' (Letter Concerning Toleration) ناقش الكاتب جون لوك مطولاً لصالح مسألة تسامح الدولة مع التنوع الديني، لكنه استبعد الملحدين على أساس أنّ "روابط المجتمع البشري وهي الوعود، العهود، والمواثيق، لا يمكن أن تتحكّم بالملحد." وعلى افتراض أنّ الملحد لا يؤمن بوجود الله لتعزيز القانون الأخلاقي، إذاً فهو لا يملك دافعاً خارجياً يجبره على حفظ وعده اذا اتضح أنه غير ملائم له. ومع عدم وجود أي دافع آخر بخلاف المصلحة الشخصية فإنّ الملحد لن يرتبط بقيم عليا عن الالتزام والتضحية كما يفعل المتدينون.

ويُجمِع الإلحاد الجديد على أنّ هذه الحجة ليست باطلة فحسب، بل ويجب تغييرها كليّاً. ويدعي الملحدون الجدد بالإجماع تقريباً أنّ الملحدين المعاصرين هم من يتمتعون بخلفية أخلاقية عالية، وأنّ الممارسين لديانات العالم هم غير الأخلاقيين، سواء فيما يتعلق بممارساتهم عبر التاريخ أو بالتزامهم المتعصب. ومن أهم سمات هذا النقد هي الإختلاف المفترض بين الإلحاد والتوحيد على مبدأ واحد بالتحديد وهو الإيثار تجاه الآخر على حين يُعدّ الإلحاد متوافقاً معه وداعماً له، يَفترِض أنّ التقاليد الدينية التوحيدية ليست كذلك. إذا كان هذا

صحيحاً، يمكن له أن يكون نقدا قوياً جداً للآراء الدينية. إذ تقول إحدى الحجج التقليدية للتوحيد إنّ الإيمان بالله يصقل سلوكنا ومفاهيمنا الأخلاقية، وإنّ التحلي بأخلاق رفيعة يمهد الطريق للإيمان بالله (يقدم كانط ١٩٩٣ وس.س. لويس ١٩٥٢ نهجين معروفين ولكن مختلفين تماماً) ولا يحطّ النقد الذي قدمه الإلحاد الجديد من شأن هذا النوع من الحجج فحسب، بل أيضاً يقدم أسباباً لعدم الإيمان بالله.

إلا أنّ الحقيقة تبدو أقرب إلى وجهة نظر لوك من الملحدين الجدد. وبينما نختلف في الوقت الراهن مع لوك من حيث مساواته للإلحاد مع اللاأخلاق ومن عدم التسامح الذي أبداه تجاه الملحدين، إلا أن مسألة تشجيع الإلحاد على الإيثار تجاه الآخر وفقاً للملحدين الجدد ليست واضحة على الإطلاق، في حين أنّ قيام المسيحية بذلك واضح، وهي واحدة على الأقل من بين العديد من التقاليد الدينية الأساسية في الحضارة الغربية.

إضافة إلى أنّ الملحدين الجدد لايبلورون دفاعهم عن الايثار تجاه الآخر بشكل واضح تماماً". في حين أن الإسهاب بنشر توصيات عن الأخلاق بشكل فردي ومتناثر لاستخدامها كمنصة للتهجم العنيف على آراء الآخرين قد يكون غير مناسباً، فإنّ تصريحاتهم تقدم وجهة نظر مختلفة.

بعض الملاحظات الأولية:

لا بدّ من ضبط بعض الملاحظات الأولية لمتابعة حجّتنا. فعلى الرغم من وجود عدد من مؤلفي الكتب الجديرة بحمل لواء الإلحاد الجديد إلا أنني سأركز على أربعة مؤلفين فقط، هم:

ريتشارد داوكنز (٢٠٠٦) دانيال دينيت (٢٠٠٦) سام هاريس (٢٠٠٤) أوين فلاناغان (٢٠٠٧)

إنّ السبب واضح وراء التركيز على المؤلفين الثلاثة الأوائل كونهم من أبرز المدافعين عن الإلحاد الجديد فضلاً عن أنّ أعمالهم كان لها التأثير الأكبر على الصعيد العام. في حين أنّ السبب بتضمين فلاناغان معهم ليس واضحاً جداً، إلا أنّ وجوده مهما كما نرى، وإنّ تعاطي الملحدين الجدد مع الأخلاق المعيارية هو تعاطٍ سطحي، أما بالنسبة لفلاناغان فهو يقدم في آخر كتبه أفضل عرض تمهيدي لقضيته حول المعايير الأخلاقية المبنية على وجهة نظر عالمية يبدو أنّ الملحدين الجدد يجمعون عليها. وإذا لم يدعم نهج فلاناغان فكرة الإيثار تجاه الآخر ويغنيها، فإنّ توقع قيام الملحدين الجدد بذلك سيؤول إلى الانحسار عموماً. كما أنّ الحجة المتعلقة بدعم الأخلاقية تجاه الآخر ضمن سياق الفكر التوحيدي ستكون محدودة أيضاً، فالجدل القائل أنّ الفهم الصحيح للتقليد المسيحي يروّج في الحقيقة للإيثار تجاه الآخر، يتعارض مع الانتقادات التي قدّمها الملحدون الجدد. وما لا يمكن إنكاره هو أنّ تاريخ المسيحية من حيث ممارساتها قد نال حصته من الفشل الأخلاقي، كما هو الأمر

بالنسبة لتاريخ ممارسات أي تقليد كان متداول مدّة كافية من الزمن، وهذا ما حرص الملحدون الجدد على الإشارة إليه. وعلى الرغم من أنّ هذا التاريخ هو ذو صلة بالموضوع إلى حدّ ما، إلا أنه ليس المحور الأساسي، إذ إنّ المحور هو ما إذا كان تقليد ما يدعم الإيثار تجاه الآخر منطقياً أم لا . وهناك قضايا أعمق تتعلق بالربط بين المبادئ والممارسات وسنقوم بمناقشة بعضها في أدناه، لكن ذلك ليس المحور هنا إذ إنّ التعدّد التجريبي في المجتمعات المسيحية يتيح للفرد بأنْ يجد قدوته تقريباً في أي نوع من المعتقدات أو الممارسات. ولا شك في أن هناك مجتمعات تؤمن حقيقة بأنّ الفهم الملائم للتقليد والدين المسيحيين لا يدعم الإيثار تجاه الآخر ، وكل مايمكن أنْ يقال عن هكذا مجتمعات في هذا السياق أنها مخطئة جداً في معرفتها لتقليدها الديني.

أخيراً، من الضروري توضيح المعنى المقصود من 'الإيثار تجاه الآخر'، عموماً يمكن تعريف 'الآخر' بأنه شخص ينتمي لأي جماعة كانت، وهي غير معروفة بالنسبة للفرد بعد. ويمكن تعريف الإيثار بطرق عديدة باعتباره مساعدة الآخرين على حساب الشخص (وهذا هو التعريف العلمي) أو مساعدة الآخرين بلا مقابل أو توقّع بردّ الجميل (وهو التعريف المستخدم على نطاق واسع). إنّ التاريخ الإنساني مفعم بالعداء تجاه الآخر، ويتمثل هذا العداء بالحروب والتنافس العالمي والتمييز العرقي وصراع الطبقات؛ وفي الوقت نفسه يمكننا رؤية أدّلة عن الإيثار تجاه الآخر على الرغم من أنها أكثر ندرة. ويمكن أنْ نجد حالات واضحة عنه في الجهود المبذولة للقضاء على الفقر والظلم في أقاصي الأرض، أو ضمن حركة القضاء على العنصرية في

الولايات المتحدة، أو بين منقذي ضحايا المحرقة إبّان الحرب العالمية الثانية؛ ومن منظور بعض التقاليد الدينية يمكن أنْ نرى أنّ دافع النشاط التبشيري هو الإيثار من حيث المبدأ، وحتى التصرفات البسيطة مثل ترك إكرامية في المطعم لا ينوي المرء الحصول على مقابل لها، قد تعدُّ تصرفاً إيثارياً بجوهره، حتى ولو كان زهيداً.

يبدو أنّ الملحدين الجدد يعدّون أنّ التأكيد على الإيثار تجاه الآخر هو أمر شائع في الدول الغربية. وإلى حدّ ما هم محقون على الأرجح، على الرغم من أنّ هذا الادّعاء ليس واضحاً كما يبدو للوهلة الأولى. من المؤكد أنّ هناك العديد من الأفراد الأخيار في المجتمعات الغربية ممن يمارسون الإيثار تجاه الآخر بدرجات متفاوتة، كما يتضح من خلال دعمهم لنجدة المنكوبين وللمساعدات الخارجية من أجل مساعدة الفقراء، وقيامهم بدور فعّال في دعم قضايا حقوق الإنسان خارج بلادهم، والدفاع عن 'الآخرين' في بلدانهم، وهكذا دواليك. وعلى الرغم من أنّ هذه الأفعال تبدو إيثارية بشكل مؤكد، إلا أنها قد لا تكون كذلك في حالات فردية. اذ من الممكن أنْ يتم الترويج للمساعدات الخارجية لمصلحة الدول الذاتية، وقد لا يتبرع الأفراد للأعمال خيرية بدافع الاهتمام الصادق بالآخرين، ولكن لرغبتهم بالظهور بمظهر جيد. وهكذا فإنّ الأفعال التي تبدو إيثارية ظاهرياً هي ليست كذلك دائما؛ ويمكن القيام بفعل إيثاري لغايات غير إيثارية، ولعل التمييز بين الفعل الإيثاري والدافع الإيثاري مهم جداً، ويمكن أنْ يؤدي ذلك أحياناً إلى التباس كبير (سوبر وويلسون ١٩٩٨) . علاوة على ذلك، على الرغم من انخراط الكثيرين في أعمال إيثارية بدوافع

إيثارية، إلا أنّ الكثيرين غيرهم لا يقومون بذلك، ويختاروا عدم تأييد الأفعال المذكورة، وأحياناً يقومون بذلك حصرياً مع ما يعدّونه ذا أرضية أخلاقية. وفي هذا الخصوص يجب الإشارة إلى أنّ دعم الإيثار تجاه الآخر في الفلسفة الأخلاقية هو بالقدر نفسه من التعقيد. إن الإيثار تجاه الآخر مصادق عليه بوضوح في التقليد النفعي العازف عن رؤية أنّ التمييز على أساس الروابط العائلية والحدود الدولية ذا أهمية جوهرية. يصوّر بيتر سينجر الالتزام النفعي المعاصر كمثال عن إيثارية عالية المستوى تجاه الآخر، باعتباره المؤيد الراسخ والعلني للمساعدات الدولية للدول الأدنى، ومناصراً لبذل أولئك الذين يعيشون في العالم المتقدم للكثير من الأموال. إنّ الإيثار تجاه الآخر هو أكثر تعقيداً عندما يتعلق الأمر بتوثيقه ضمن إطار معياري أكثر مبني على الحقوق والواجبات، إذ يتم التمييز بين الواجبات والأفعال غير الإلزامية [أي الزائدة عن المطلوب]، والتمييز بين المبادئ غير المؤذية والأفعال الإحسانية، وتقع المسؤولية الأكبر على عاتق السابق [أي الذي يقوم بالواجبات]. وبهذه الاعتبارات فإنّ الحياة الأخلاقية تأمرنا بعدم الإيذاء حتماً، لكن أمرها لنا بالقيام بالخير بفعالية ولاسيما تجاه البعيدين عنا غالباً ما يعدّ أضعف بكثير من الأمر الأول (عن هذا الموضوع، انظر جون آرثر ٢٠٠٧) . أحياناً يتم التطرق لإنكار أهمية الإيثار تجاه الآخر ضمن مبادئ أخرى أيضاً (راند ١٩٨٩).

الإيثار تجاه الآخر ونقد الملحدين الجدد للأخلاق الدينية :

على الرغم من أنّ أعمال الملحدين الجدد تميل إلى التركيز على مسألة معقولية الدين، إلا أنّ هناك نقاشاً أساسياً أيضاً عن علاقة الدين بالأخلاق.

في الواقع قام كل من هاريس، دينيت، وداوكنز بتخصيص فصل واحد على الأقل حول علاقة الدين بالأخلاق ، ويوجد تعقيب على هذه العلاقة في أعمالهم الأخرى أيضاً، ويعود هذا جزئياً إلى شعورهم بالغضب (وهذا واضح في حالة هاريس) تجاه علاقة الدين بالعنف، ولاسيما عندما يتجسد ذلك العنف بالإرهاب المدفوع دينياً. وبما أنّ المتدينين غالباً ما يدّعون أنّ الملحدين لاأخلاقيين وأنه من غير الممكن امتلاك أخلاق لائقة إلا بوساطة الإيمان بالله، فقد تهافت الملحدون لا ليثبتوا عدم صواب هذا الأمر فحسب، بل لإثبات أنّ الأخلاق الدينية هي بحدّ ذاتها معيبة في العديد من جوانبها المهمة. وهكذا، قام هاريس بانتقاد دور الدين بصناعة 'جرائم بلا ضحايا' غير قانونية، كما الدعارة مثلاً، كما أدان داوكنز عقيدة الخطيئة الأصلية باعتبارها غير أخلاقية في جوهرها، وادعى دينيت (بلا سخرية) أنّ المعتقد الديني يؤدي إلى شعور خطير باليقين الأخلاقي يسيء المتطرفون استخدامه (هاريس ٢٠٠٤، ١٥٩؛ داوكنز ٢٠٠٦، ٢٥٠-٢٥٢، دينيت ٢٠٠٦، ٢٩٤-٢٩٧).

لن نتمكن هنا من التطرق إلى مجموعة الحجج كلها التي طرحها الملحدون الجدد، لكن بعضها أكثر موضوعية من الآخر، وبعضها الآخر يستند إلى تفسير خاطئ وتوصيف فظّ لمعارضي المؤلف الدينيين. لم تستند العديد من الحجج إلى استقصاءات جادة فيما يتعلق بالتفسير وبالدور الذي لعبه الكتاب المقدّس في المجتمعات الدينية . وهكذا، فقد تلذذ داوكنز بإعادة سرد قصص تتكلم عن سوء تصرف البطاركة الإنجيليين، من دون أنْ ينتبه إلى أن البطاركة لا يعدّون بأي حال من الأحوال مثالاً يحتذى به في المجتمعات الدينية المعاصرة، ولا

يعدّون كذلك أيضاً في سياق الكتاب المقدس بحدّ ذاته. وقد أساء الملحدون الجدد الاقتباس في بعض الأحيان، كما حدث عندما اقتبس دينيت الآية الثالثة والعشرين من الإصحاح الثالث في سفر الأعمال: [ويكون أنّ كل نفس لا تسمع لذلك النبي تباد من الشعب] كدليل على أنّ العهد الجديد يأمر بقتل الكفار، في حين أنّ الآية المعنية هي بحدّ ذاتها اقتباس لبطرس الرسول من سفر التثنية في موعظته، إضافة إلى أن مسألة كون الإشارة إلى عقوبة الموت في الآية الأصلية هي غاية بطرس من الاقتباس هي مسألة مشكوك بأمرها (دينيت ٢٠٠٦، ٢٨٩).

وفي أحيان أخرى كانت المحاججة الضعيفة خطأً أساسياً.إذ قام كل من هاريس ودينيت بلوم المتدينين المعتدلين لأنهم بمثابة 'درع حامي' للمتطرفين الدينيين، وقالوا بأنّ المعتدلين الدينيين هم المسؤولون عن أفعال المتطرفين الذين يحموهم. وقد استخدم دينيت مقاربة مسبح الفناء الخلفي كمصدر مشروع للإزعاج، إذ يتخذّ المالك على عاتقه حماية الآخرين من التعرض للأذية في مسبحه، وكذلك الأمر بالنسبة للمتدينين المعتدلين عليهم التأكدّ من عدم تسبب المتطرفين بالمشاكل (دينيت ٢٠٠٦-٢٩٨) . يصعب التصديق أنّ دينيت وهاريس جادين بقولهم هذا. فالقضية حتماً هي: بسبب معرفة المتدينين المعتدلين (أستخدم هذا المصطلح لعدم وجود مصطلح أفضل) بالتقاليد فإنهم في موضع يسمح لهم بمراقبة التطرف، ومن الواضح أنّ هذا مجهول بالنسبة لهاريس ودينيت، فالعديد من المتدينين المعتدلين ينخرطون بالفعل في نشاطات كهذه. وإذا أخذنا ادعاءهم على محمل الجدّ، سيتوجب تطبيقه على نشاطات

متطرفين من نوع آخر. فهل يجب على 'المعتدلين' البيئيين تحمل مسؤولية أعمال التخريب والعنف الناتجة عن البيئة؟ وهل يجب على المحتجين السلميين على الظلم الاقتصادي تحمل مسؤولية أعمال نظرائهم المتطرفين؟ أشك أنّ هاريس ودينيت يطبقون معاييرهم على هذه القضايا.

تعنى حجة الملحدين الجدد التي تسعى إلى فصل الدين عن الأخلاق، بالإيثار تجاه الآخر تحديداً؛ وبأنّ الأديان التوحيدية الغربية مستهدفة بسبب رفضها المزعوم للإيثار تجاه الآخر ولكونها تناصر العداء تجاه الآخر، وهذه خاصيّة أساسية في حجتهم. ويستند جزء من الحجة على اقتباس نصوص محددة من الكتاب المقدس تعدّ داعمة للعدائية تجاه الآخر، وعلى وجه الخصوص داعمة للعنف والإبادة الجماعية. في الحقيقة لا يمكننا نكران أنّ العثور على هذه النصوص في العهد القديم ليس أمراً صعباً، ولكن داوكنز يدعي بأنه يجد القدر نفسه من اللامبالاة أو العداء تجاه الآخر في العهد الجديد؛ ومصدره الرئيس من وجهة النظر هذه هو مقال كتبه جون هارتونغ في مجلة (Skeptic). إلا أنه دعم الحجّة بأمثلة تاريخية عن أفعال مشوبة ذات طابع ديني (الحروب الصليبية هي أحد الأمثلة الواضحة) وربط من ناحية عالمنا المعاصر بين الدين والعنف والإرهاب، بما في ذلك هجمات ١١ أيلول، ورد فعل الولايات المتحدة الأميريكية الانفعالي عليها .

ويفترض أنّ العرض المزدوج لدليل من الكتاب المقدس والواقع التجريبي هو بهدف تقديم حجة متكاملة، إذ إنّ تحليل نصوص الإنجيل يهدف لإظهار أنّ الديانات التوحيدية لاتدعم الإيثار تجاه الآخر من حيث

المبدأ؛ فالإشارة إلى الفشل الأخلاقي من الناحية التجريبية يهدف لإثبات أنّ الموحدين ينخرطون في أعمال إيثارية تجاه الآخر، إلا أنهم غالباً ما يظهرون العداء للآخر عوضاً عن ذلك. إنّ خلاصة ما يوضحه المؤلفون هي أنّ ديانات التوحيد (ولاسيما المسيحية) تروّج لأخلاق دنيئة ولسلوك لاأخلاقي. وهذا يدلّ على أنّ الإيثار تجاه الآخر هو فعلاً قيمة أخلاقية إيجابية يمكن تبنيها تماشياً مع مسلمات الإلحاد الجديد. فإنْ لم تكن الحال كذلك، يفترض أنّ الحجة ستفقد قيمتها، وستكون الخلاصة هي أنّ فكرة الإيثار تجاه الآخر غير قابلة للدعم مهما كان الرأي الميتافيزيقي الذي نتّخذه. وليس من الواضح بأي حال أنّ المفهوم الذي يتبناه الإلحاد الجديد يمت بأي صلة للإيثار تجاه الآخر، وفي حين عدم وجود تنافر، لكن هذا لا يعني بالضرورة وجود رابط بينهما.

ربط الإيثار تجاه الآخر بالإلحاد الجديد:

إنّ كلمة 'جديد' في توصيف 'الإلحاد الجديد' هي مضلّلة من نواحٍ عديدة ومهمة؛ فالإلحاد الجديد ينحدر من تيارات طويلة الأمد معادية للديانات، وتعبر بالتحديد عن رأي يشار إليه أحياناً باسم المذهب المادي (materialism)، الفيزيائي (physicalism)، أو وفقاً للمصطلح المفضل والشائع في الوقت الراهن 'الفلسفة الطبيعية' (philosophical naturalism)، التي تعتقد أنّ الأشياء الوحيدة الموجودة هي الكيانات التي وصفها العلم المعاصر حالياً أو التي يمكن فهمها باعتبارها الخصائص الناشئة عنها. وتعترف الفلسفة الطبيعية عموماً بأنّ هناك اكتشافات علمية لم تحدث بعد، وتعتقد أنّ أيّ اكتشاف مستقبلي لن يخلّ بفهمنا الحالي عن أنواع الكائنات

الموجودة. وبالتحديد، فإنّ الطبيعانيين يجاهرون باعتقادهم أنّ العلم قد أثبت عدم وجود بعض الأنواع الخاصة جداً من الكيانات. وتندرج تلك التي ندعوها عادة أرواح، أشباح، إله، أو آلهة خارقة للطبيعة تحت قائمة الكيانات الوهمية. وقد يكتشف العلم أنواعاً جديدة من المادة أو قد يجيز حتى وجود رقم لامتناهٍ من الأكوان غير المشاهدة أو غير القابلة للمعاينة، على حين يجزم الطبيعانيين أنّ العلم يستبعد أي مقدسات؛ وبالمقابل، فإنّ البشر هم بحدّ ذاتهم نتاج للطبيعة الخالصة، مع استبدال الروح بالعقل،اذ يُعدّونها نتاج النشاط العقلي المتفاعل مع البيئة المحيطة. ويختلف الطبيعانيون حول الطريقة الأفضل لفهم العلاقة بين الدماغ والعقل، لكنهم يتشاركون القناعة بأنه مهما كان تفسير هذه العلاقة فهي علاقة طبيعية صرفة (لوصف مشابه في الفلسفة الطبيعية انظر ، فلاناغن٢٠٠٧ ؛ غويتز وتاليافيرو ٢٠٠٨) .

فدانييل دينيت وريتشارد داوكنز كلاهما من أنصار الطبيعية الفلسفية ومن كبار المروجين لهذا المفهوم، ويقدم كتاب دينيت المؤثر بعنوان 'فكرة داروين الخطيرة' (Darwin’s Dangerous Idea) لاهوت إلحادي عن الفلسفة الطبيعية، إذ يتحدّث عن أصول الكون، وأصول الإنسان، والأخلاق، والغاية، كما يفعل اللاهوتيون ضمن السياق الديني. ووفقاً لذلك أفترض أنّ هاريس هو أيضاً طبيعاني، على الرغم من أنّ تصنيفه كذلك فيه إشكاليّة، إذ أعلن هاريس تقبّله للظواهر الخارقة للطبيعة والحياة ما بعد الموت (راجع هاريس ٢٠٨ , ٤١ , ٢٠٠٤) .

وبما أنّ هاريس لم يتوسع في هذه النقاط، كما تسلّم معظم جدالاته بالنوع نفسه من الطبيعانية التي يتشاركها داوكنز ودينيت، سأفترض إذاً أنّ هاريس يشاركهم الرأي إلى أن تتّضح آراءه بشكل أفضل.

بالنسبة للطبيعاني فإنّ المشكلة الأساسية تتمثل بالشكوكية الأخلاقية، فإذا لم يكن هناك مشرّع أسمى أو نظام مقدّس لاشتقاق القيم الأخلاقية منه، عندها ليس من الواضح مدى وجود أي ارضية للقيم الأخلاقية على الإطلاق. وقد قدّم فريديريك نيتشه تحليلاً كلاسيكياً لهذه المسألة في طروحاته حول 'موت الإله'، وقد أصبح هذا الموضوع مكروراً بطرق عديدة في فلسفة القرن العشرين (نيتشه ١٩٩٩) . ومن الجدير بالذكر أنّ الملحدين الجدد ليسوا شكوكيين أخلاقيين، فقد يبدو أنهم يعتقدون بوجود ما يدعى بالأخلاق بالفعل، وأنّ بإمكانية الفلسفة الطبيعية المتفانية امتلاكها ، لكن يبقى السؤال هو: كيف؟

نظراً إلى أنّ الملحدين الجدد يمنحون الأولوية الابستمولوجية للعلم، إذا ليس من المفاجئ أنّ يرجع هاريس، وداوكنز ودينيت بشكل أو بآخر للعلم للحصول على جواب ما، معتمدين على نظرية التطور، والأعمال التجريبية في علم النفس وعلم الأعصاب، أو كليهما (لمزيد من النقاط المشابهة لرواية دينيت عن التطور والأخلاق، انظر دينيت ٢٠٠٣ , ١٩٩٥). وعلى الرغم من توفير نظرية التطور الأسس عن طبيعانية معظم سلوكيات البشر التعاونية [أي مساعدة بعضهم البعض] وبالتالي الأخلاقية، إلا أنّ اتّساق الإيثار تجاه الآخر مع نظرية التطور ليس بالأمر الواضح. وقد أصبحت أنواع الإيثار تجاه

الأقارب، أو الإيثار المتبادل معروفة الآن بشكل جيد، إذ إنّ نظرية التطور تدعم وتنسجم مع فكرة السمات الموروثة التي تقوم بتطوير الاهتمام (ضمن حدود) أو حتى التضحية في سبيل أحد الأقرباء المقربين. وبالمقابل فإنّ الإيثار المتبادل، وعلى عكس السابق، يفسّر بعض حالات التعاون خارج إطار القرابة، لأنّ توقع ردّ الجميل في وقت لاحق يجعل من تقديم المساعدة لشخص ما أمراً منطقياً. وكلّ من الإيثار تجاه الأقارب أو الإيثار المتبادل هما مبدآن معروفان بشكل جيد، وكلاهما مطروحان في عمل داوكنز المميز بعنوان 'الجين الأناني' (The Selfish Gene) الذي كتبه منذ أكثر من ثلاثين عام مضت. إلا أنّ كلاهما محدود تماماً، وقد بذلت الكثير من الجهود المتعاقبة لشرح كيف يمكن للنظرية التطورية النهوض بكافة مظاهر السلوك التعاوني الذي ينخرط فيه البشر.

نظرية السمعة الحسنة هي أحد أشكال تنمية هذا السلوك: فإذا قمتُ بالتعاون مع الآخرين طواعية، سأقوم ببناء سمعة بأنني متعاون ولطيف، وبالتالي سأكون مرغوباً كشريك محتمل في المستقبل.

إنّ نظرية السمعة الحسنة هي امتداد للإيثار المتبادل، ولكن مايميزها أنه ليس من الضروري تلقي الجميل من الشخص نفسه الذي قدمت له المساعدة؛ ومن جهة أخرى، لا يوجد في نظرية السمعة الحسنة دافعاً للتعاون عندما لا يكون من المرجح أنْ تقوم هذه الأفعال بتعزيز سمعة المرء. وبالمقارنة مع الإيثار تجاه الآخر، تقترح نظرية السمعة الحسنة أنه من غير المنطقي القيام

بفعل التعاون إلا اذا كان هناك ما يدعو للاعتقاد بأنّ صيت هذا الفعل سيشيع بين العامة ليصل إلى من يمكن أنْ يردّه يوماً ما (أليكساندر ١٩٨٧).

نستطيع أن نجد دعماً أكبر لفكرة التعاون إذا تمكنت مبادئ الاصطفاء الزمري[١] من العمل. وقد قام كل من إليوت سوبر وديفيد سلون ويلسون بإحياء هذه الفكرة، يدعم الاصطفاء الزمري الإيثار تجاه أعضاء الزمرة الأصدقاء طالما أنّ الزّمر مترابطة بإحكام والهوامش بينها محدودة (سوبر وويلسون ١٩٩٨). قد يتطور الاصطفاء الزمري بشكل كبير اذا تضمنت الزمر معاقبة 'الخونة'، أي الذين يستغلون سخاء زمرتهم من دون تقديم المساهمة من قبلهم (بويد وآخرون ٢٠٠٣). ولكن على الرغم من أنّ الاصطفاء الزمري مجتمعاً مع عقوبة الإيثار يوسع نطاق ما وصلت إليه النظريات التي عززتها نظرية التطور عن الإيثار، إلا أنه يبقى محدوداً ضمن الزمرة نفسها ويتعارض مع أشكال التعاون خارجها. وسوبر وويلسون واضحان جداً في هذه النقطة ويشيرون إلى أنّ الروايات عن الاصطفاء الزمري لها جانب مظلم، لكونها تتّسق جداً مع العداء تجاه الآخر. في الحقيقة، ليس من الصعب رؤية التاريخ البشري على أنّه نتيجة بيولوجيا الاصطفاء الزمري، التي تمكننا من تشكيل

[١]. الاصطفاء الزمري (group selection) هي نظرية في علم الأحياء التطوري تنصّ على أنَّ سمات وراثية معينة قد تتثبت أو تنتشر في التجمع بسبب الفائدة التي تعود بها على الجماعة (الزمرة) بأكملها، حتى وإن كانت لا تنفع الأفراد أو تضرهم. هذه الآلية تفسر السمات التي لا يمكن عزوها لعمل الاصطفاء الطبيعي على الألائل الفردية أو صلاحية أفراد هذه الزمرة. ففي الاصطفاء الزمري، الوحدة التي يعمل عليها الاصطفاء الطبيعي هي الزمرة وليس الأفراد أو الجينات. والزمرة يمكن أن تكون تجمعاً أحيائياً، نوعاً، أو أي وحدة تصنيفية أخرى. (المترجمة)

روابط قوية من التعاون ضمن جماعتنا إلا أنها تتركنا ميالين إلى التنافس مع الآخر لأقصى حدّ.

ولا تبدو البيولوجيا التطورية قادرة على الوصول إلى أبعد من هذا الحدّ، إلا إذا فكرنا أن التطور هو مفهوم مطّي، وأن الإيثار تجاه الآخر هو قيمة ناجية [خلال عملية التطور] بالفعل، في حين أنه ليس ضاراً بما يكفي كي لا يتم اصطفاءه من الذخيرة السلوكية لكائنات مثلنا (إ. ويلسون ١٩٧٨). لذلك ، تفتقر نظرية التطور في الحقيقة إلى فكرة أنّ نشأة وتطور الإيثار تجاه الآخر هو نتاج توارث ثقافي وليس مبنياً على القصص التطورية عن السلوك. يتم الاعتراف بأنّ المبادئ الأخلاقية تنحدر من الثقافة عوضاً عن البيولوجيا بلغة 'الميم'[1]، وهي حركة توحي من الناحية البلاغية بأنّ المتحدث لا يتكلم عن الثقافة بل عن البيولوجيا. هذه هي الحركة التي قام بها داوكنز، وقد صدرت لغة الميم عنه (انظر دوكنز ١٩٨٩)، وقد نشأت الحاجة لنظرية الميم لأنّ التفسيرات البيولوجية بلغت ذروتها، وهذه هي الفكرة تحديداً فيما يتعلق بالإيثار تجاه الآخر. حتى وإن بدت البيولوجيا التطورية محدودة في قدرتها على تفسير الإيثار تجاه الآخر، فإنّ ذلك لاينفي وجود طرق أخرى لتفسير السلوك

.[1] الميم بالإنكليزية (meme) وتلفظ مثل العربية، وهو لفظ أحدثه البيولوجي ريتشارد داوكنز عام ١٩٧٦، ويشير هذا المصطلح إلى 'وحدة المعلومات الثقافية' التي يمكن نقلها من عقل لآخر بطريقة تشبه انتقال الجينات من فرد لآخر خلال عملية التكاثر، إذ تعدّ الجينات وحدة المعلومات الوراثية، وسرعان ما ظهر لاحقاً علم خاص يدعى علم الميمات يعني بدراسة هذه الفكرة وتطبيقاتها. والميم كما يقول داوكنز تنتشر وتمتد لوحدها كوحدة للتطور والانتشار الثقافي، بطريقة مماثلة من عدة نواحي لسلوك الجينات. تنتشر الميمات كمجموعة أو زمر متكاملة تعمل معاً ويشار لها بمعتقد الميمات. (المترجمة)

الإنساني الأخلاقي بيولوجياً، وقد شهد العقد الماضي موجة جديدة من التنظير حول الأخلاق من زاوية علم النفس والاقتصاد وعلم الأعصاب. ويبدو أنّ هناك هدفين رئيسين لهذا العلم الجديد حول الإدراك الأخلاقي، وهما :

- الأول هو اثبات أنّ هناك مفاهيم أخلاقية عالمية يمكن القول بأنها ذات أساس بيولوجي،
- والثاني ليثبت أنّ تطبيق هذه المفاهيم الأخلاقية يمكن ربطه أو ربما تفسيره من خلال الأنماط المتباينة لنشاط الدماغ.

وقد أتى البعض الى هذا البحث من مجال دراسات الاقتصاد السلوكي (behavioural economics)، الذي يوضح أنّ السلوك الفعلي عند ممارسة ألعاب اقتصادية هو ابتعاد عن المصلحة الشخصية المحدودة، وأحد الأمثلة النموذجية عن ذلك هو لعبة القرار الأخير التي يقوم شخصين بلعبها، إذ يمنح أحدهما المال والفرصة ليتقاسمه مع اللاعب الآخر، وله بدوره الحق بأنّ يقبل أو يرفض المال. لكن إذا رفض اللاعب الآخر العرض، لا يحصل أي منهما على المال. ومن منظور نظرية الخيار العقلاني، يجب على اللاعب الأول عرض أقل قدر ممكن من المال على اللاعب الآخر، ويجب على اللاعب الآخر القبول به، إذ لا يوجد جولة ثانية في اللعبة، وسيؤدي رفض العرض إلى عدم حصول أي منهما على المال. وعلى عكس التوقعات فإنّ اللاعب الأول عادة ما يقدم أكثر من الحد الأدنى من المال، وعادة ما يرفض اللاعب الثاني العروض

التي تبلغ أقل من نسبة ٢٠ بالمئة من المجموع، إذ أنها تعدّ غير منصفة (انظر هاريس ٢٠٠٦ للخلاصة).

وباستخدام أسلوب مختلف قام البيولوجي مارك هاوزر باستخدام ألغاز أخلاقية للتطرق إلى الحدس الأخلاقي، خاصة من ناحية الخلافات بين النفعية[1] والواجب (هاوزر ٢٠٠٦). ومن خلال استخدامه لبيانات من إنترنت يمكن للأفراد عبر العالم التطوع للإجابة على الألغاز الأخلاقية، استنتج هاوزر أنّ المشاركين يتمتعون إلى حدّ بعيد بالقدر نفسه من الاستقلالية عن التأثير الثقافي، بما في ذلك تأثير الدين.

إنّ لعبة القرار الأخير والبحث الذي أجراه هاوزر يعكسان السمة العامة لهذا الحقل الدراسي القائم والذي يتضمن مباحثات تعنى بالدور الخاص الذي يؤديه العقل والعاطفة، وكذلك نشاط التداخلات الدماغية والدور الاعتيادي للنقل العصبي (راجع غريني ٢٠٠١، زاك وآخرون ٢٠٠٧).أما بالنسبة للملحدين الجدد فإنّ هذه الدراسات مهمة من الناحية المفاهيمية،وقد يبدو أنها تدعم الزعم القائل إنّ الأخلاق والسلوك العنصري هما ببساطة جزء من طبيعتنا البيولوجية، وإنّ دوافعنا الأخلاقية مستقلة عن الدين.

---

[1] النفعية (utilitarianism) هي العقيدة القائلة إن الأفعال تعدّ أفعالاً نافعة عندما تكون لمصلحة الغالبية . (المترجمة)

وهكذا فقد جنى داوكنز الكثير من دراسات هاوزر حول الألغاز الأخلاقية، وقد أعرب هاريس عن ثقته الكبيرة بأننا سنشهد قريبا ولادة علم أخلاقي سيفسر لنا ما هو الخطأ والصواب فعلياً (داوكنز ٢٠٠٦, ٢٢٢-٢٢٦؛ هاريس ٢٠٠٤, ١٧٠-٢٠٣). لكن هناك إشكالية في التأكيد على أنّ هذه الدراسات تثبت أنّ لدينا طبيعة أخلاقية فطرية وموجودة بشكل طبيعي وتتناسب ببساطة مع معاييرنا الأخلاقية العصرية في المجتمع الغربي. وبينما يميل هاوزر إلى دفع القضية لصالح اثبات أنّ أحكامنا الأخلاقية هي طبيعية، إلا أنه يعترف أنّ هناك عامل ثقافي مهم أيضاً. إذ تختلف الرغبة بالتعاون في لعبة اقتصادية أخرى (لعبة المصالح العامة) بشكل ملحوظ عبر الثقافات، وكذلك الأمر بالنسبة للرغبة بالعقاب وتقبل العقوبة (هيرمان ٢٠٠٨).

في الحقيقة ما تدل عليه هذه البيانات هو أنّ طبيعتنا الأخلاقية مختلطة، إذ تتضمن بذور الخير (كما نفهم المصطلح عادة) إلا أنها تحتوي أيضاً على بذور الأنانية والسلوك المدمر. وعلى الرغم من أنّ معظمنا قد يشترك بسمة امتلاكنا حدس يخبرنا أنّ التضيحة بشخص واحد في سبيل انقاذ خمسة هي مشروعة في بعض الظروف، إلا أننا نختلف بحدسنا في مسألة من هم الأشخاص المهمون من الناحية الأخلاقية وكيف يجب معاملتهم، وهي فكرة أكدتها اختبارات ستانلي ملغرام[١] الكلاسيكية.

.[١] اختبار ملغرام اختبار مشهور في علم النفس الاجتماعي يعنى بدراسة مدى الانصياع للسلطة. كان ستانلي ملغرام أول من شرحه في مقالة بعنوان (دراسة سلوكية للطاعة) عام ١٩٦٣، ومن ثم وبشكل مطول قدمها في كتاب نشر عام ١٩٧٤ بعنوان: (الأنصياع للسلطة ؛ نظرة خارجية). كان إلهدف من الدراسة قياس مدى استعداد المشاركين لإطاعة سلطة تأمر

إنّ اختبارات ملغرام التي أظهرت أنّ معظم الأشخاص موضوع الدراسة مستعدون لصدم الشخص الذي يبدو بريئاً ويطبق عليه الاختبار، تدلّ على استعدادنا في بعض الظروف لإلحاق الألم بالآخرين (ملغرام ١٩٦٣). علاوة على ذلك ، إنّ البيانات التجريبية التي جرت حتى الآن والتي تركز على العلاقة بين الدين والأخلاق هي أكثر تعقيداً مما يميل الملحدون الجدد للاعتراف به على ما يبدو (راجع نورينزايان وشاريف ٢٠٠٨). وتدلّ هذه الملاحظات على محدودية أدبيات العلم (على الأقل حتى الآن) الحالي فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي.

إنّ الدراسات السلوكية لا تعنى لوحدها بالعلاقات الطبيعية/المكتسبة، مفترضة أنّ هذه العلاقات قابلة للفصل في الحقيقة. كما أنها لا تعرض كيف تشكلت القيم الأخلاقية التي يتّبعها العديد. وعلى الرغم من أن الملحدين قد يقدمون الأجوبة نفسها التي يقدمها الأفراد المتدينون عن المعضلات الأخلاقية، إلا أنّ معظم الملحدين ترعرعوا في مجتمعات متأثرة جداً بالقيم الدينية. ويبقى السؤال الهام هو حول أثر التاريخ التقدّمي والتأثير عموماً، حتى وإنْ لم يعد يذكر في ضمير البالغين. على حين قد يخبرنا علم البيولوجيا عن طريقة مرجحة للسلوك في حالة معينة، إلا أنه لا يخبرنا كيف يجب على البشر التصرف. ولعل هذا أمر جيد، إذ إنّ التاريخ البشري (وهو مصدر غني بالأدلة التجريبية عن السلوك البشري، من التجارب العلمية) يشير إلى أننا

بتنفيذ ما يتناقض مع ضمائرهم. أراد ملغرام من الاختبار أن يجيب على السؤال الآتي: هل يعقل أن دور الجنود الذين نفذوا إلهولوكوست لم يتعد تنفيذ الأوامر؟. (المترجمة)

لسنا ملائكة ولا شياطين، ولكننا قادرون على أنّ نكون أيّ منهما عندما تسنح الفرصة.

أخلاق السعادة عند أوين فلاناغان كأفضل حالة للدراسة:

اذا لم يكن من الممكن اشتقاق الإيثار تجاه الآخر مباشرة من نظرية التطور، واذا لم تثبت الأبحاث التجريبية أنّ الإنسان يملك تفضيلاً فطرياً للإيثار تجاه الآخر، إذاً ما المصدر الذي يستخدمه الملحدين الجدد لدعم تقديرهم للتعاطف تجاه الآخر؟ بذل أوين فلاناغان الجهد مؤخراً لدعم رواية موسّعة عن الأخلاق التي تتضمن تأييداً قوياً للإيثار تجاه الآخر (ويرتبط عمله إلى حد كبير مع برنامج الملحدين الجدد، كونه يتشارك معهم بالتزامهم المطلق بالفلسفة الطبيعية وبنوعية النهج العلمي الذي يتبنوه). وقد تعدّ رواية فلاناغان هي الأفضل من بعض النواحي بالنسبة للملحدين الجدد، إذ إنّها تكشف مدى تبني الإيثار تجاه الآخر ضمن إطار المذهب الطبيعي، إلا أنها تثبت أيضاً وجود حدود بينهما.

وكما فعل هاريس، فقد تصوّر فلاناغان نشأة علم للأخلاق مستقبلاً، إلا أنّ تصوره كان أوسع من الذي اقترحه هاريس. إذ تصوّر فلاناغان الازدهار البشري (eudaimonics) عِلمٌ عن الحياة الجيدة، وهو ما تنبؤنا به التطورات المعاصرة في العلوم البيولوجية والنفسية والسوسيولوجية بدقّة. وكما يوحي مصطلح الازدهار البشري، يتصوّر فلاناغان أن الأخلاق ترتبط بالحياة الجيدة، وهذا يتضمن ما يدعوه فلاناغان 'المشكلة البالغة الصعوبة'، الا وهي إيجاد

'المعنى' ضمن سياق الفلسفة الطبيعية. وعلى الرغم من أنّ فلاناغن أشار إلى هذه المشكلة على أنها مشكلة صعبة الحل، إلا أنّ من الواضح أنه يعدّها مشكلة قابلة للحل بذكاء، مستنداً بذلك إلى مختلف الدراسات، من مجموعة المعلومات المستقاة من تأملات البوذيين إلى الأبحاث المعنية بالسعادة وعلم النفس الإيجابي، بالإضافة للأبحاث التي يستشهد بها الملحدون الجدد حول النماذج التطورية في التعاون والإدراك الأخلاقي .

ويعترف فلاناغان أنّ طبيعتنا مختلطة أخلاقياً، ويستمد إلهامه بهذا من أفكار الفيلسوف الصيني منسيوس الذي تحدّث عن براعم الخير ووجوب تضمينها بالتنشئة لتزدهر. إضافة إلى أنّ فلاناغان تحدّث بطريقة متفائلة عن طبيعتنا الأفلاطونية؛ فالناس يتمسكون بكل ما هو خيّر وحقيقي وجميل على أنواعه، والذي ندرك وجوده بنقاء في مملكة الطبيعة. وبالتالي فإن البحث عن السعادة ليس بحثاً عابراً عن لحظات من اللّذة، بل إنه أقرب إلى ما أنجزه المتأملون البوذيون بعد سنين من بذل الجهد. إضافة إلى أنّ الحياة الجيدة تتضمن 'مبدأ أرسطو' عن السعي لتحسين قدرتنا وإرادتنا لنخوض في 'توازن تأملي أوسع' لنتمكن من حلّ النزاعات والمعضلات الأخلاقية، وهذه أفكار كان فلاناغان قد استعارها من جون راولز (١٩٧١).

وفي الفصل الأخير ، يلخص فلاناغان دعمه للإيثار العالمي، بما فيه الإيثار تجاه الآخر؛ لأنه مبني على التصوّر المنطقي الذي يقول : اذا أردتُ أنْ أزدهَر عليّ الاعتراف أنّ للآخرين الحق بالازدهار أيضاً. وعلى الرغم من جاذبية هذا الادعاء الأخير، إلا أنّ وجوده ضمن حدود الفلسفة الطبيعية

ليس واضحاً بالمطلق، كما أنّ الاعتراف بحق الآخرين بالازدهار ليس مرادفا للإيثار تجاه الآخر. لأنه في أفضل الأحوال يجسّد مبدأ عدم الإيذاء، وليس مبدأ الإحسان. لماذا إذاً يجب عليّ بذل الجهد لمساعدة الآخرين إذا لن يعود ذلك عليّ بالنفع؟ قد يختار المرء القيام بذلك، لكن يصعب الاعتقاد أنّ هناك أيّ ضرورة للقيام بهذا الخيار الأخلاقي في سياق الفلسفة الطبيعية. في الحقيقة لا يوجد شيء يدعى بالضرورة الأخلاقية في الفلسفة الطبيعية على الإطلاق، بل هناك مجرد تفضيلات مشتركة بين الغالبية منّا، وذلك يعود إلى إرثنا البيولوجي والثقافي المشترك. وفي إطار الفلسفة الطبيعية فإنّ الأخلاق ليست ذات أهمية، ويتم وصفها باعتبارها تمرين فطري في سياق عالم اجتماعي معقد.

وعلى الرغم من أنّ فقدان العامل الخارق للطبيعة [في حياتنا] قد يقودنا إلى الإحساس باليأس (أي الشعور بالهجران في كون عدائي بارد)، لكن ليس هناك حاجة للشعور بهذه الطريقة، ومن منظور الفلسفة الطبيعية بكليّتها فلا داع لذلك على الإطلاق؛ فقد يختار المرء اليأس لكنه لن يجني الكثير من هذا الخيار، ومن المؤكد أنّ السماح لأنفسنا بأنْ نشعر باليأس هو ليس بالأمر الممتع. وكما لاحظ أرسطو، جميعنا نسعى لنكون سعداء، ويمكن تحقيق السعادة جزئياً من خلال العيش في مجتمع فيه أشخاص ينخرطون في علاقات مبنية على الدعم المتبادل تتضمن الإيثار تجاه الأفراد الذين ينتمون إلى الجماعة نفسها. وخلال البحث في إمكانيات هذا النهج، فإن معظم ما قاله (فلاناغان) مهم وجدير بالثناء من وجهات نظر أخلاقية عديدة .

ولكن ليس من الواضح ما إذا كان للإيثار تجاه الآخر أو للتعاطف العالمي أي دور في الحياة الجيدة كما اتّضح. والمؤكد أن لدينا الحرية بممارسة الإيثار تجاه الآخر في حال كنا ميالين لهذا، في الواقع، بالنسبة للبعض قد يمنحهم هذا السلوك كماً كبيراً من السعادة والرضى. لكن معقولية امتلاك جميع البشر لمثل هذه الرغبة، أو امتلاكهم لهذا النوع من الإيثار بالمستوى نفسه هي قليلة جداً. وكما يقترح فلاناغان، قد يكون [الإيثار تجاه الآخر] شيئا قابلاً لأنْ يتم غرسه في الإنسان؛ لكن لماذا علينا غرسه إذا كنا قادرين على تحقيق السعادة بدونه؟ وهل يجب على أثرياء الغرب السعي لوضع حد للفقر حول العالم ابتغاء الحصول على الحياة الجيدة وفقاً لطريقة وصف فلاناغان لها؟ يبدو أنّ هذا الأمر مشبوه.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ فكرة الإيثار تجاه الآخر تستدعي المناقشة في القرن الواحد والعشرين جزئياً على أرضية التعقل بحيث تصبح منطقية حقاً. وبما أنّ المجتمع الإنساني قد أصبح متداخلاً ومعولماً بشكل متزايد، فقد أصبحنا أكثر ابتعاداً عن التمييز الذي قام به أسلافنا بين الإيثار تجاه الأشخاص من المجموعة نفسها أو تجاه الآخر. إذ أصبحنا قادرين على التواصل مع العالم بأكمله والتأثير في الآخرين، وليس هذا فحسب، بل أنّ الآخرين يؤثرون فينا أيضاً، كما أنّ فعل الخير مع الآخرين قد يعود علينا بمنافع عملية متبادلة. إضافة إلى إنّ الإعلام المعاصر يجعل من تجاهل معاناة الآخرين أمراً أكثر صعوبة. على الأقل عندما تكون على نطاق واسع، وهكذا فإنّ ردود فعلنا العاطفية الطوعية التي كانت في ماضينا التطوري مشحونة بمبدأ التفاعل مع

انفعالات مجموعة بعيدة أصغر من التي ننتمي إليها، تدفعنا إلى فعل شيء ما حيال ذلك، وذلك فقط للتقليل من شعورنا بالذنب. وبالتالي فإنّ التعاطف مع الآخر قد يكون قيمة إيجابية ومثمرة نظراً الى علاقاتنا الاجتماعية الفريدة والمعقدة التي أصبحت ممكنة بفضل تقدم التكنولوجيا الحديثة. ويمكن تقديم حجة جيدة لدعم هذا الرأي، إلا أنه رأيٌ مختلف جداً عن فكرة الدعم الكوني للإيثار تجاه الآخر. إنّ الإيثار تجاه الآخر هو قيمة مشروطة بالأخلاق، ومرهونة بالزمان والمكان وبالظروف الاجتماعية، إضافة إلى التزامن التفضيلي له الذي حصل الآن فقط، إذ لم يكن موجوداً في معظم التاريخ البشري.

وتجدر الإشارة هنا أنني لا ادّعي بأنّ الفلسفة الطبيعية لاأخلاقية. بل أقول إنّ أخلاقيات الفلسفة الطبيعية تحتوي فقط على حيز واحد مشروط للإيثار تجاه الآخر. وهو أخلاقي بشكل يختلف عن النظريات الأخلاقية التي تتضمن الإيثار تجاه الآخر بشكل فعلي. يعود بنا هذا إلى انتقادات الملحدين الجدد للأخلاق الدينية. إذ يدّعي الملحدون الجدد أنّ الأخلاقيات الدينية مذنبة جزئياً فهي معروفة برفضها للإيثار تجاه الآخر، إلا أنّ هذا الانتقاد يتداعى لأن الرأي السائد بحدّ ذاته الذي يجمع عليه الملحدون الجدد لا يتضمن قيمة كهذه، وهو رأي الفلسفة الطبيعية.

إذا لم يكن الإيثار تجاه الآخر قيمة قابلة للفرض، إذاً فإن الفشل باتّباعه لا يعدّ معيباً. لكن الوضع يبدو بعيداً جداً حتى عن هذه الفكرة، إذ يفشل الإلحاد الجديد بجعل الإيثار تجاه الآخر قضيةً إلزامية، على حين أنّ هذه القضية يمكن أن نجدها في بعض تقاليد الديانات الكبرى في العالم. وعندما يكون

الإيثار تجاه الآخر متّبعاً لأنه قيمة أخلاقية إيجابية، قيمة أهم من أن تؤكَّد بشكل عرضي، إذاً فإن مفهوم الفلسفة الطبيعية عنه تبدو منقوصة.

المسيحية والتعاطف مع الآخر:

يمكن تقديم حجة قوية تقول إنّ التعاطف مع الآخر (بما فيه الإيثار تجاه الآخر) هو قيمة شائعة جداً في التقاليد الدينية في جميع أرجاء العالم. وعلى الرغم من أنني سأتطرق إلى التقليد المسيحي بالتحديد، إلا أنني أعتقد أنه بالإمكان تقديم الحجج نفسها من منظور التقاليد الدينية الأخرى فيما يتعلق بالإيثار تجاه الآخر، لأنّ معظم التقاليد الدينية تشترك بوعيها 'بالمتعالي' [أي الله] الذي يحرك الدوافع البشرية لتتجاوز حدود مجرد التعقّل.

ومن وجهة نظر الملحد الجديد ، فإنه ليس جلياً أنّ للمفهوم المسيحي الأخلاقي الكثير مما يستحق الثناء، وذلك يعود جزئياً إلى وجود العديد من الآيات المقدسة غير المستساغة بالنسبة للأخلاقيات الحديثة، وإلى تاريخ التجاوزات الأخلاقية التي قامت بها المجتمعات المسيحية، ومحتوى بعض أشكال الأخلاق المسيحية اليوم. والحقيقة المؤسفة أنّ العديد من المسيحيين ليس لديهم عقلية أخلاقية فذّة وليسوا متمرسين في التأويل، وهم كذلك مثل معظم الناس من العامة على أقل تقدير. وكما أشرت مسبقاً ليس بإمكاني ادّعاء تقديم جميع أنماط التأويل والممارسات في المجتمعات المسيحية الموجودة، بل سأناقش لصالح ما يمكن اعتباره الحجة الأفضل عن دعم المسيحية للإيثار تجاه الآخر على الرغم من أنّ التفاصيل التي أقولها قد تكون خاصة بهذا الأمر،

إلا أنّ الخلاصة العامة يتشاركها وعلى نطاق واسع كل من المسيحيين والعلماء والقساوسة والأشخاص العاديين على حد سواء.

بدأت المسيحية بالمواجهة مع المسيح من ناحيتين، الأولى باعتباره شخصية تاريخية عاشت منذ حوالي ألفي عام، الثانية باعتبار أنّ له حضوراً حقيقياً في الوقت الراهن. يتمثّل الادّعاء المسيحي بأننا نرى الله من خلال المسيح، لذا فإننا قادرون على تبني المقولة المبهمة والمحفوفة بالمخاطر التي تفيد بأنّ الله قد تجسّد في المسيح. وهكذا، فإن حياة المسيح وأفعاله إلهاميّة، تدل على هوية الله وهو يزودنا من خلال حياته وتعاليمه بنموذج نتبعه وفكرة تأملية لنعيش حياة جيدة بحق، ومن بين هذه الأفعال والتعاليم هناك تعاليم تشير إلى الاهتمام بالآخر المختلف عنا جذرياً في المجتمع ، وهذا ما يتجسد في موعظة الجبل، وحكاية السامريّ الصالح الرمزية، وشفاء ابنة القائد الروماني[1]، والعديد من الفقرات الأخرى بما فيها الإرسالية الكبرى [أو التكليف العظيم] التي تختم إنجيل متّى، على الرغم من أنّ أمرها 'بتلمذة جميع الأمم' قد يفهم على أنه أمر طائفي في البداية. لكن إذا نظرنا إلى لغة التلمذة بطريقة جدية، سنرى أنها تدلّ على ما هو أهم من ذلك، أي اتّباع النهج الذي وضعه يسوع.

[1]. ورد في النص الانكليزي قيام المسيح بمعجزة شفاء ابنة القائد (the centurion's daughter) إلا أن الإنجيل يتحدث عن شفاء المسيح لغلام القائد، أي عبده وقد وجب التوضيح (راجع متى ٨:٥-١٣). (المترجمة)

لقد بدأت بهذه الملاحظة للتصدي إلى فهم مغلوط جداً من جانب الملحدين الجدد؛ وهو أنّ المسيحية قائمة على قراءة نصوص الإنجيل كما قد نقرأ ببساطة مصطلحاً قانونياً معاصر، وأنها تطبق بصرامة نصوص الإنجيل الفردية المجتزأة من سياقها على القضايا الأخلاقية المعاصرة التي تبيّن سوء فهمهم [أي الملحدين]، وهذا شائع عند العديد من اليمين الديني الذين أحكموا قبضتهم خلال السنوات الأخيرة على السلطة السياسية بشكل كبير، وكان لذلك أحياناً تأثير فظيع. لكن التمعّن بدقة أكثر في التقليد والتفكير اللاهوتي يبيّن أنّ هذا النهج إشكاليّ في مستويات عديدة. وأنّ نقطة الانطلاق اللاهوتية في الإيمان المسيحي ليست كتاباً، ولكنها شخص وفهم لأهمية هذا الشخص. ونتيجة لذلك، فإنّ فهم المسيح هو مايعلّمنا كيفية قراءة العهد القديم، وليس العكس.

في الحقيقة أنّ العهد القديم قد سمّي بهذا الاسم لغاية، وقد كان أحد أقدم السجالات في تاريخ المسيحية يدور حول كيفية فهم أهمية واتّساق العهد القديم حتى وإن كانت وثائق العهد الجديد بها حاجة إلى تفسير وفقاً لهذا الفهم. من الأفضل اعتبار الكتاب المقدّس كمرجع أكثر منه ككتاب قانون؛ فهو ما نرجع إليه لنستمد الإلهام والتأمل أحياناً لاسيما في الصراعات الأخلاقية الصعبة، وليس باعتباره قائمة من التوجيهات لنطيعها كالعبيد. ويمكن أنْ نرى الاهتمام بالآخر، أو الدخيل في حياة وتعاليم يسوع، إلا أنه مرتبط أيضاً بالمفهوم المسيحي الأوسع عن العالم. ووفقاً للرواية المسيحية، فإنّ العالم هو مخلوق بحدّ ذاته، والخليقة هي صالحة بالتأكيد. وهناك تأكيد على

وجود مصدر أو منشأ للخليقة، وعلى الرغم من أنّ هذا المصدر خفي إلا أنه يظهر أحياناً. إنّ الحديث عن الحياة الصالحة بالنسبة للمسيحي يعني الحديث عن الحياة في سياق هذا الفهم الأوسع عنها. ووفقاً لذلك فإنّ هدف الحياة ليس السعي الأبيقوري وراء اللذة الشخصية، بل الانخراط في خدمة الآخر والالتزام به. ولا تستدعي هذه الحياة الحرمان من السعادة بالمعنى المألوف، بل من المتوقع أنها قد تنتج إدراكاً لأشكال أعمق من السعادة والرفاه وفقاً لفلاناغان. لكنها أيضاً قد تتطلب منا المعاناة لأجل الآخرين، والصليب بحد ذاته هو رمز عن هذه المعاناة، وإقرار بأنّ الله يشاركنا المعاناة على حين يطلب منا الانخراط في معاناة العالم.

إنّ اهتمامنا بالآخر حتى وإنْ كان نقيضاً لنا هو في صميم الفهم المسيحي للحياة الأخلاقية، وهو متجسد في أفعال الإله الفادية والخلّاقة، بالإضافة إلى أنه أبعد مايكون عن كونه فرضاً دخيلاً ومكروهاً على هذا الفهم. في الواقع لطالما كانت المشكلة الجوهرية في مجمل اللاهوت المسيحي تكمن في عجزه المكرور بتحقيق هذه المتطلبات الأخلاقية، وبالتالي في انعدام الثقة الكلي بتصنيفاته عن الإحسان والإثم منذ زمن بولس إلى أوغستين والأكويني، ومن لوثر وكالفن إلى الوقت الحاضر.

إنّ هذا الاهتمام بالآخر والذي يتضمّن الإيثار تجاه الآخر هو شيء يتشاركه الملحد الجديد الذي يتبع مبادئ الطبيعانية الفلسفية، ولكن لا يوجد في الإلحاد الجديد كفلسفة ما يلزم على القيام بذلك، بل هو خيار حر، كحرية اختيار المرء ليكون طبيب أسنان وليس محامياً.

إنّ اعتراف مؤلفي الإلحاد الجديد بالإيثار تجاه الآخر لا يعبّر عن الإلحاد الجديد بقدر تعبيره عن المحيط الثقافي الديني الذي يعيشون فيه.

أفكار استنتاجية عن التسامح ومضمون الأخلاق:

من الواضح أنّ حجج لوك عن التسامح بقيت صالحة لمدة ثلاثة قرون منذ صدورها. وقد اختلف سياق لوك تماماً عن سياقنا، فقد كتب حججه في فجر الحروب الإصلاحية ووسط الاضطرابات السياسية والدينية السائدة في إنكلترا القرن السابع عشر. وناهضت حجج لوك الاضطهاد استناداً إلى المعتقد الديني، إلا أنها طالبت أيضاً بألا تنتهك الطوائف الدينية من هذا النوع القواعد الأساسية للقانون والنظام المدني.

إنّ فكرة التسامح التي تتجسد في مبادئ حرية التعبير والاعتقاد ، كانت الجزء الأساس في المفهوم الديمقراطي الغربي للحقوق المدنية والواجبات الأخلاقية، وبمرور الوقت فقد تعمّق مفهومنا وتقديرنا لمبدأ التسامح واتّسع ليشمل جماعات لم تُعدّ جديرة بالاحترام في السابق.

إن اعتراض الملحدين الجدد بشكل مباشر على مبدأ التسامح مثير للقلق، على الرغم من أنّ السبب في ذلك حتماً يعود إلى ازدياد تأثير أشكال اللاتسامح في الممارسات الدينية خلال العقد الماضي مع ذلك يريد الملحدون الجدد إلغاء المعتقد الديني على أقل تقدير. والشيء الوحيد غير الواضح هو مدى استمرار اللاتسامح هذا والطريقة التي سيستمر بها.

وعلى الرغم من احتواء كتاب هاريس 'نهاية الإيمان' على فقرات عديدة لاذعة تصف شرور الدين، لكن لا يبدو أنه طرح حلاً لما يراه آفة الجهل الديني، ويفترض أنّ التعليم السليم هو أقل ما يتطلبه الأمر، ويمكن الظن بأنّ هاريس يتمنى أنْ يرى أولئك المخدوعين بالدين وقد علموا عدم صوابية طرقهم .

لكنّ بعض توصيات هاريس السياسية تقترح نهجاً أقوى، لأنه يصادق في الفصول الأخيرة من كتابه على دعم الولايات المتحدة للحكومات القمعية كوسيلة لكبح أي أعمال عنف محتملة من قبل الحركات الأصولية، كما يؤيّد تعذيب الإرهابيين المشتبهين على أساس أنّ ذلك مكافئ للمعاناة والأضرار الملازمة حتى خلال حرب عادلة (راجع هاريس ١٩٦ , ١٩٤ , ١٣٢ , ٢٠٠٤) على الرغم من أنّ هاريس صبّ غضبه في هذه الفقرات على المتطرّفين، إلا أن رغبته في تشخيص جميع الأفراد المتدينين كإرهابيين تجعل هذه التصريحات مثيرةً للقلق .

كما جرّد الملحدين الجدد الإلحاد الجديد من أي أساس أخلاقي راق فيه؛ باعتبار أن المبدأ الذي يدعم التعذيب والطغاة ينسف ببساطة حسّهم الأخلاقي من جذوره .

بالمقابل فإنّ توصيات داوكنز تجاه الدين أكثر مباشرة، إذ قدّم حجته بشكل جاد وغير قابل للتراجع بأن الدين يؤسس شكلاً من أشكال التعسف تجاه الأطفال. ويجادل داوكنز بالقول إنه ليس من حق أي من الأهالي تلقين

أطفالهم العقائد الدينية. ويتابع داوكنز ليدعي عدم وجود قيمة للتنوع الثقافي وتقبّل الاختلافات؛ عندما يتعلق الأمر بمسألة تربية الأطفال، فإنّ احتمالية التسبب بأذية طويلة الأمد كبيرة جداً (داوكنز ٢٠٠٦, ٣١١-٣٤٤). وقام دينيت أيضاً بطرح هذه الحجج، وقد أعرب كما فعل داوكنز عن الحاجة الملحّة لنظام تعليم تثقيفي يعرّف الأطفال على جميع التقاليد ويتيح لهم الاختيار بينها (دينيت ٢٠٠٦، ٣٢١-٣٣٩).

ومن المؤكد أنّ البرنامج الذي يشجّع على معرفة ثقافية أكبر بما في ذلك معرفة التقاليد الدينية حول العالم، هو برنامج جدير بالثناء، إلا أن الحالات الخاصة حول التنشئة الدينية التي استشهد بها داوكنز ليدافع من خلالها عن موقفه مقلقة جداً. كما أنّ الرغبة باستخدام هذه الحالات لتقبيح صورة جميع نماذج التنشئة الدينية على أنها نماذج للتعسف ضد الأطفال مثيرة للقلق بالمستوى نفسه.

يبدو أنه لم يعد هناك وسطية؛ لأنّ المؤلفين الثلاثة اتهموا المتدينين المعتدلين بتورطهم في نشاطات المتطرفين؛ وإذا كان الإنسان متديّناً وقام بتنشئة أطفاله ليكونوا متدينين مثله، فإنه متعسف بحق الأطفال. ونظراً لهذا الاتهام، فمن المؤكد أنّ هناك المزيد مما يفرضه الملحدون الجدد من مجرد التعليم العام الجيد. فقد قدّم دينيت في كتاب سابق له وصية تقتضي بوضع الأديان في أقفاص والحجر على ما يعُدّه يشكّل تهديداً منها (دينيت ١٩٩٥, ٥١٥-٥١٩)؛ ولعلّ دينيت لم يكن جاداً في هذا، أو أنه كان يتكلّم فقط عن الإرهابيين المدفوعين دينياً الذين تورطوا بمؤامرة لخرق القانون، والتعسف تجاه الأطفال

هو تهمة خطيرة؛ فمن المفروض وضع مرتكبيه في السجن، أو على الأقل فصلهم عن أطفالهم؟

حتى لو لم يقصد الملحدون الجدد مثل هذا الاستنتاج، لكن من الصعب تفسير خطابهم على أنه خيري. كما أشك بأنهم ينادون بإنهاء حرية التعبير والاعتقاد، اذاً بماذا ينصحون؟ اكتشفت حكمة التنوير أنّ التسامح هو فضيلة سياسية على أقل تقدير وكانت مصيبة في ذلك، فهل هو فضيلة أخلاقية أيضاً؟ هل يجب علينا طرح وجهات النظر التي نعتقد أنها خاطئة بكل وضوح، وإلى أي حد يجب التراجع عن التسامح؟

من المفيد معرفة أنّ حججهم التي تتحدث عن عدم تسامح المعتقد الديني تتطرق بشكل عابر إلى تسامح المعتقد السياسي. إذا كانت تربية الطفل ليصبح مسيحياً أو مسلماً تُعدّ تعسفاً تجاه الأطفال، إذاً فالأمر كذلك أيضاً بالنسبة لتربية طفل ليصبح نازياً أو لينينياً أو مناصراً للحكم الملكيّ وعنصرياً عرقياً أو جنسياً أو ربما ليبرالياً أو جمهورياً.

إنّ مبالغتهم جعلت السخافة واضحة جداً في نقاشاتهم السياسية، وعلى الرغم من هذا يبقي السؤال الأخلاقي هو: ما مدى التسامح الواجب عليّ مع الجار الذي يعتنق نظريات سياسية أبغضها؟ بالتأكيد لست ميالاً للتسامح مع جار يؤمن بالنازية الجديدة (على سبيل المثال) كما لن أوافق على كيفية تربيته لأطفاله أيضاً.

وقد أقوم بمنع أطفالي من مخالطة أطفالهم لأحميهم من مثل هذه الأفكار وأسلوب الحياة المؤذيين، وفي الوقت نفسه يمكننا طرح سؤال مختلف، ماهي أفضل طريقة لأحب جاري من خلالها؟

يبدو أن الحلّ الذي يقدمه الملحدون الجدد هو تشويه صورة جاري في العلن قدر المستطاع، والتهديد بفصله عن أطفاله ومن ثمّ اجبارهم على تعلم أفكاراً مغايرة لأفكاره. وقد يكون هذا مجدياً، لكنه أبعد ما يكون عن أن ندعوه محبة. إذ يبدو أن الحب يتطلب مشاركة ومواجهة من دون ضعف أو تخلّ عن المبادئ.

إنّ توسيع مفهوم التسامح ليكون فضيلةً أخلاقية وليس سياسيةً فقط يتطلّب مثل هذه المشاركة. وإنّ الاهتمام الحقيقي بالآخر يستوجب المشاركة وحتى التضحية، ولو لم يكونا مردودين أو مستحقين. ومع فشل الملحدين الجدد بفهم هذا فقد اتّضح مدى تبنّيهم للأخلاقيات التي يزعمونها. وإذا واصل الملحدون السير بهذا الاتجاه، وتبينت صوابية زعمهم القائل بعدم وجود أساس للالتزام الديني ومن الأفضل استبداله بالطبيعية الفلسفية؛ فعليهم أنْ يتوقعوا أنّ الدين سيهزم في مواجهة العقل. لكن عليهم أنّ يكتشفوا أيضاً أن الالتزامات الدينية مختلفة عن الصورة الكاريكاتورية التي رسموها بقصد التشويه، وأنّ تأثير العقلانية بانعدام الثقة بالأشياء المطلقة، سيؤدي إلى مسارات مختلفة عن المسارات التي قام الملحدون الجدد بالخوض فيها.

اتجاهات متباينة، طرق متشابهة: تحليل في أدب التربية لدى الملحد المعاصر والمسيحي

جيف نال

مقدمة:

وفقاً للأبحاث المتوفرة، يتشبث الأميركيون بشكّهم تجاه الملحدين أكثر من أي مجموعة أخرى، كالمسلمين ومثليّي الجنس. كما يميل الأميركيون في تعريف الملحدين أنهم 'الآخرون'، ويربطونهم باللاأخلاق والانغماس في الذات. علاوة على ذلك، وبما أنّ الحكمة العامة تنصّ على أنّ الدين هو مصدر الأخلاق، فإنّ العديد يؤمنون أنّ من مصلحة الأطفال أن تتم تربيتهم في بيئة دينية. غير أنّ الملحدين الذين عَلتْ أصواتهم بشكل متزايد في الثقافة الشعبية، يتحدون وجهة النظر هذه بشكل مباشر وغير مباشر، والعمل التالي يسلّط الضوء على أدب التربية الإلحادية حديثة العهد، الذي تتحدى ضمناً العديد من مزاعم الشعب الأميركي الأوسع. بالإضافة لذلك، و كنوع من قلب الأفكار، ينقد هذا الأدب الأساليب الدينية في التربية بشكل صريح، حتى أنّ الأقلية من الملحدين (مثل ريتشارد داوكنز) يعربون عن قلقهم من أذية التلقين الديني للأطفال. ويتفحص هذا العمل الذي بين أيدينا وبشكل خاص الرأي السائد عن الفرق بين أساليب الإلحاد والمسيحية التربوية. وليس من المفاجئ أنْ أجد أنّ المسيحين يهدفون إلى تربية أطفالهم ليصبحوا أتباع مخلصين لله، على حين يهدف الملحدون إلى تربية أطفالهم ليصبحوا مفكرين أحرار عقلانيين ينزعون

لازدراء الدوغماتية. إلا أنّ الاكتشاف المهم هنا هو أنّ الهدف الشامل من أسلوبي التربية لكل منهما يختلف اختلافاً جوهرياً، بينما تتطابق الصفات الأخلاقية التي يريد الطرفان غرسها في أطفالهم بشكل تقريبي. باختصار، يمكن القول إنّ أساليب التربية لكل من المسيحيين والملحدين متحمسة للالتزام بغرس تقدير عميق للنزاهة ومراعاة الآخرين والعيش الشريف في أطفالهم، أخيراً يظهر هذا الفصل أيضاً أنّ القادة الناشئين في الحركة الإلحادية عادة ما يتنقدون بشدة السخرية والإساءة للدين الصادرة عن الملحدين الجدد بشكل خاص.

مسوّغات الاختيارات النصيّة:

قد يتساءل البعض عن معايير اختيار المواد لعمل من هذا النوع. إنّ اختياراتي مبنية على كل من الأثر الشعبي والبنية التمثيلية للكتب والمؤلفين، وإنّ السبب الجوهري لاختيار النصوص المستخدمة هنا لتمثل التربية الإلحادية ذو شقين:

- الأول: هذه النصوص هي كتب التربية غير الدينية الأولى والوحيدة التي انتشرت بشكل واسع والمصدر الذي اعتمدته بشكل رئيس ليمثل التربية الإلحادية هو 'تربية تتجاوز الإيمان: حول تربية أطفال أخلاقيين عطوفين بدون الدين' (Parenting Beyond Belief: On Raising Ethical, Caring Kids Without Religion)، وقد حقق هذا الكتاب نجاحاً باهراً في المبيعات؛ إذ حقق في ١٣ كانون الثاني عام ٢٠٠٩، الترتيب

١٦,١٥٣ من بين ملايين الكتب على موقع .Books on Amazon com، بما في ذلك حصوله على المرتبة الحادية عشرة عن فئة 'مساهمة الوالدين'، والرابعة عن فئة 'الأخلاق و المسؤولية' (وهي قسم فرعي من 'التربية و العائلات') و الثالثة عن فئة 'المرجع' (وهي أيضاً قسم فرعي من 'التربية و العائلات').

- الثاني: قمت باستخدام أقسام من كتب ريتشارد داوكنز وكريستوفر هيتشنز، التي تقدم أمثلة عن مواقف الملحدين الجدد فيما يخصّ موضوع التربية.

ولتحليل أساليب التربية المسيحية، استخدمت نصين رئيسين من المسيحية يعكسان وجهة نظر للتربية المسيحية شائعة في الولايات المتحدة، وعلى ايّ حال لابد من القول إنّ هذين النصين يعكسان بشكل كبير وجهة نظر المسيحية المحافظة، ولا يعكسان آراء السكان المسيحيين الليبراليين الآخذين بالتزايد في الأمة. لقد اخترت نصّ جورج بارنا: 'التربية الثورية: ما يظهره البحث نافع بالفعل' (Revolutionary Parenting: What the Research Shows Really Works) باعتباره عمل تمثيلي لسببين رئيسين:

- أولاً: إنّ بارنا هو أحد القادة المسيحين الأكثر بروزاً في الولايات المتحدة. وقد كتب تسع وثلاثون كتاباً عن القضايا المسيحية التي تتراوح بين حياة الكنيسة، النمو الروحي، النزعات المتعددة، والأطفال، وبارنا هو أيضاً مؤسس 'تجمّع بارنا' (The Barna Group) وهي مؤسسة بحث تسويقية

معروفة تركّز على دراسة المعتقد والسلوك الديني الأمريكيّ. وقد حقق كتاب بارنا نسبة عالية من المبيعات على موقع آمازون. كوم (فقد وصل كتاب "التربية الثورية" في كانون الثاني ٢٠٠٩، إلى المرتبة ٢١،٤٦٢ بين الكتب على موقع آمازون).

- ثانياً: يقدم الكتاب نصائح مبنية على آراء وأساليب الآباء المسيحيين الملتزمين. وبهذا لعله أحد أهم النصوص الممثلة لممارسات التربية المسيحية.

اختياري لكتاب 'التربية بوساطة الكتاب الالكتروني' (٢٠٠٧) (Parenting by e Book) للكاتب جون روزموند يعود إلى كون الكتاب من بين الكتب الأفضل مبيعاً؛ فقد حقق المرتبة ١٣،٨٦٨ في موقع books Amazon.com on. وقد حقق أيضاً مرتبة عالية في فئتين فرعيتين ضمن فئات الكتب في موقع آمازون: فهو الثاني في فئة 'علم النفس والمسيحية'، والواحد والسبعين في فئة 'تطوير الطفل'. وإنّ مؤلف هذا الكتاب هو أيضاً مشهور، باعتباره قد كتب مجموع إحدى عشر كتاباً في التربية من الكتب الأفضل مبيعاً، وقد ظهر في العديد من البرامج التلفزيونية منها برنامج ٢٠/٢٠ ، Good Morning America، The View، Bill Maher's Politically Incorrect، و The Today Show.

الملحدون بوصفهم الآخر:

لعل الملحدين هم أكثر أقلية مكروهة في الولايات المتحدة. ووفقاً لِبيني إدجيل في استفتاء الأجندة العامة (٢٠٠٦)، ظهر أنّ احتمال أن يصوّت

الأميركيون في انتخاب رئاسي لمثليّ الجنس أو مسلم أكبر من احتمال أن يصوتوا لملحد. كذلك، يورد الأهالي الملحدين باعتبارهم من أقل الفئات التي يرغبون أنْ يتزوجوا منهم (إدجيل و آخرون ٢٠٠٦، ص ٢١٢). وعلى حين تشهد الولايات المتحدة تزايداً في قبول الأقليات الدينية والعرقية، فإنّ الملحدين لم يستفيدوا من هذا التزايد من حيث التسامح (٢١٢)، وعندما سئلوا عما إذا كان الملحدون يتوافقون مع تصورهم عن المجتمع الأميركي، أجاب ٧٨،٦ بالمئة من الأميركيين إما 'بعض الشيء' أو 'بتاتاً'. و حوالي ٤٠ بالمئة أجابوا 'لا على الإطلاق' (٢١٨). الأمر الصادم بالمستوى نفسه هو أنّ هناك من بين هؤلاء الذين يرفضون الملحدين، حوالي ١٧ بالمئة من غير المؤمنين الذين أجابوا أنّ "الملحدين لا يشاركونهم بالمرّة تصورهم عن أميركا، بينما حوالي واحد من عشرة منهم أشار إلى أنه لا يوافق على زواج أبنائه من ملحدين" (٢١٨). وترتبط العديد من الافتراضات بهذه الإحصائيات، لتؤثر على مواقف الأميركيين حيال الملحدين. في المقام الأول، ولدى العديد مشكلة بالاعتقاد أنه من الممكن للإلحاد الانسجام مع القيم الأسرية. وبما أن معظم الأمريكيين يربطون الأخلاق بالدين باعتبارها انعكاس له، فهم يميلون لعدم الثقة بالملحدين الذين فشلوا بالانتماء لأي نظام ديني وبالتالي هم لا ينتمون لمنظومة متماسكة (٢١٣). وعليه، ولأن الأمريكيين يربطون الأخلاق بالدين، فإنهم يميلون بشكل طبيعي للاعتقاد أنّ تربية الأطفال تربية غير دينية تضرّ بتطور شخصيتهم؛ وقد وافقت نسبة ٧٤ بالمئة على أنّ 'تربية الأطفال تربية غير دينية ليست فكرة ناجحة'. وعندما سئلوا عن المغزى الأهم من كون المرء متديناً، أجاب ٥٣ بالمئة بالآتي: "لضمان أنْ تتطابق تصرفات المرء وأفعاله اليومية مع

إيمانه". واستنتج مؤلفو "استفتاء الأجندة العامة" الآتي: بالنسبة للعديد من الأميركيين، أنْ تكون متديناً "يعني أنْ تكون إنساناً خلوقاً". ولعل هذا على الأرجح هو السبب في قول خمسين بالمئة من الأميركيين أنهم لن يصوتوا لأي ملحد معلن عن إلحاده إذا كان مرشحاً للانتخابات الرئاسية. يدل هذا "الرفض السياسي المنتشر للملحدين ولمن لا يعترفون بأي دين" على حالة استثنائية مهمة في فكرة التسامح الاجتماعي المتزايد في العقود الثلاثة الأخيرة. من ناحية أخرى، يعتقد آخرون ممن راجعوا التغييرات منذ عام ١٩٣٧ حتى عام ٢٠٠٠، أنّ هذه المواقف الحالية هي جزء من منوال التعصب المستمر ضد الملحدين. وبينما ارتفعت نسبة تقبل الكاثوليك، اليهود، الأفروأميركيين، ومثليّ الجنس عبر السنوات، إلا أن تقبل الملحدين لم يرتفع إلا قليلاً جداً (٢١٥).

وقد مال المشاركون في الاستفتاء إلى ربط الإلحاد على وجه التحديد إمّا "بالخروج عن القانون، مثل الإدمان على المخدرات والبغاء، بمعنى أنه [اقترن] بأناس غير أخلاقيين يهددون المجتمع المحترم من أسفل طبقات الهرم الاجتماعي"، أو "بالماديين الخارجين عن السيطرة والنخبويين الثقافيين الذين يهددون القيم العامة من الأعلى، أي الأثرياء المتباهون الذين يتبعون نظام حياة مسرف أو النخبويين الثقافيين الذين يعتقدون أنهم يعرفون أكثر مما يعرفه الآخرون". وأنّ التصوير النهائي للملحدين هو كونهم أفراداً مغرورين يتمحورون حول ذاتهم و"غير مهتمين بالصالح العام"(٢٢٦-٢٢٧).

وفقاً لاستقصاء الهويةالدينية الأميركية (ARIS) عام ٢٠٠١، يظهر أنّ ١٤ ٪، أو أكثر من ٣٠ مليوناً من الأميركيين، لا ينتمون لأي دين محدد (كيسر ٢٠٠١). وبينما أخطأت بعض المجموعات الإلحادية باعتبار أنّ هذا يعني أنّ ٣٠ مليون أميركي هم ضمنياً ملحدين[1]، إلا أنّ المزيد من التحقيق في هذه الدراسة يثبت العكس. فمن بين الذين أجابوا على سؤال "ما هو دينك؟" بقولهم "لا ديني"، حوالي ٤٥ بالمئة يوافقون بقوة على وجود الله. وفي الحقيقة، حوالي ٣٦ بالمئة ممن أجابوا "لا ديني"، اعتبروا أنفسهم متدينين أو متدينين بعض الشيء. وفقط حوالي ٢١ ٪ منهم رفضوا أو رفضوا تقريباً الموافقة على أنّ الله موجود (وهم حوالي ٣٪ من السكان). رفضت نسبة ٩ ٪ إلى حد ما و ١٢٪ رفضوا قطعياً (كيسر ٢٠٠٣،٣٢). وتميل الاستفتاءات إلى دعم خلاصة أنّ الملحدين العلنين يشكلون حوالي ٢ إلى ٣٪ من سكان الولايات المتحدة. وقد وجد استفتاء إبسوس/ الصحافة المشتركة (Associated Press/Ipsos) عام ٢٠٠٥ أنه حوالي ٢ ٪ فقط من الأميركيين "لا يؤمنون بالله" على حين وجد استفتاء مركز بيو للأبحاث (Pew Research Center) أنه حوالي ٣ ٪ من الأميركيين "لا يؤمنون لا" بالله و لا بالقوى العليا/ الروح الكونية. ويمكن التطرق إلى الظاهرة المهمة التي قلما نوقشت وهي ظاهرة "الملحدين المسيحيين"، بالرغم من الإرباك القليل الذي تشكله على الحدود المعممة التي صممت لتفسير محيطنا، ففي تشرين الأول عام

[1]. بعد إطلاق استفتاء ARIS، أعلن الملحدون الأميركيون أن "تعداد آريس يظهر الآن أن عدد السكان غير المؤمنين قد تزايد إلى ٢٩,٤ مليون، أي تقريباً حوالي ١٤,١ ٪ من المجتمع الأميركي" (الملحدون الأميركيون، ٢٠٠٥).

٢٠٠٣ ، أظهر استفتاء هاريس أنه حتى بعض المسيحيين لا يؤمنون بالله. وقال هذا الاستفتاء إنّ ٨ ٪ من الكاثوليك و٢ ٪ من البروتستانت في الولايات المتحدة "يؤمنون أنّ الله غير موجود". وبالمجموع، يشكل هؤلاء "الملحدون المسيحيون" حوالي ٣ ٪ من الأمة الكاملة، وحوالي ١٣ ٪ أيضاً من الكاثوليك و ٦ ٪ من البروتستانت هم "غير متأكدين إذا كان الله موجود أم لا". وهذا يشكل ما يمكن أنْ ندعوه "اللاأدريّن المسيحيين" وهم يشكلون ٦ ٪ أخرى من الأمة. وبما أنهم يعرّفون أنفسهم بداية "كمسيحيين"، فإنّ هؤلاء المسيحيون الملحدون قد يضافون إلى ٢ أو ٣ ٪ من المجتمع الملحد النموذجي. بأيّ حال،على حين يشكل الملحدون نسبة صغيرة من عدد السكان الأميركي الكلي، فهم بحوالي ستة ملايين أو أكثر، يشكلون مجموعة مهمة من الناس ذوي الرأي المشترك.

أدب التربية المسيحية:

بعد نشره عام ٢٠٠٧، أكّد جورج بارنا في كتابه "التربية الثورية على أن ما يظهره البحث نافع بالفعل"، وعبّر عن رغبته بمساعدة الأهالي في تنشئة نوع معين من الراشد اليافع، الذي يدعوه 'البطل الروحي'. وقد بدأ جورج بارنا بحثه حول التربية بمراجعة أدب التربية الغنيّ الموجود والشهير، ووجد بارنا (٢٠٠٧، xii) أنّ مؤلفي تلك الكتب قد أكدوا أنّ التربية الجيدة تتضمن خمسة أبعاد هي:

- الخصال الشخصية.
- الممارسات الأبوية الإلزامية.
- فلسفة ووجهات النظر التربوية.
- مهارات تنشئة الطفل.
- والنتائج الملموسة.

إلا أنّ بارنا وجد أنّ مئات الأعمال التي راجعها ليست كاملة بشكل كافٍ، فقال: "عملياً كل من الكتب مبنيّ على الملاحظات الشخصية والتجارب أو الافتراضات، لكن القليل من المحتوى مبنيّ على بحث موضوعي مخطط له". وعلاوة على ذلك فإنّ كتب التربية نادراً ما تدرك "حقيقة أنّ الطفل هو هبة مميزة وأنّ تربية الأطفال هي مسؤولية يكلفها الله للآباء". وقد فشلت كتب التربية "بالاعتراف أنّ الله صمّم كل كائن بشري ليكون فرداً مميزاً، لاغياً بهذا إمكانية وجود استراتيجية تربية فعالة تلائم الجميع على اختلافاتهم" (بارنا ٢٠٠٧، xiii). وانطلاقاً من افتراض أنّ الأطفال هم هبات لأهلهم من الله، يكتب بارنا (٢٠٠٧، xv.xiv) أنّ الأهل يجب أنْ يمارسوا ما يدعوه "التربية الثورية".

وإنّ الأهالي الثوريون هم أولاً وقبل كل شيء مسيحيون ثوريون، يمكن تعريفهم كمسيحيين "يشكّل الله أولوية في حياتهم، وكل ما يفعلونه ينبع من إدراكهم أنهم يعيشون فقط ليحبوا، يطيعوا، ويخدموا الله" (بارنا ٢٠٠٧، ص ١٠٢). يعرض بارنا في المقطع نفسه أنواعاً عديدة من المسيحين:

١. المسيحيون الإنجيليون "العديد منهم هم ثوريون من حيث منظورهم، وجميعهم منهمكون بنشر إنجيل المسيح ويتبنون وجهة النظر الأرثوذكسية عن الأناجيل المقدسة".

٢. غير الإنجيليين، المسيحيون المولودون من جديد الذين " اعترفوا بخطاياهم لله و طلبوا مغفرته عبر المسيح، ولكن ممن تتفاوت تفسيراتهم للإنجيل والتزامهم بممارسة مواعظه بشكل تام".

٣. المسيحيون الوهميون "الذين يَعدّون أنفسهم مسيحيين ولكنهم ليسوا روحانيين بشكل عميق وليس لهم علاقة مع يسوع المسيح تغير حياتهم، ويلتزمون بكونهم متدينين أكثر من التزامهم بأنْ يتغيروا من خلال المسيح ويعيشوا بطريقة مختلفة بسبب ايمانهم".

٤. المسيحيون الثوريون؛ وهم يبرزون في الحشد باعتبارهم الأكثر قدرة على إنتاج أطفال مؤمنين بحق.

هذه الأنواع من المسيحيين لديهم ما يلزم ليكونوا آباء ثوريين، يهدفون إلى "تربية أطفال يكون إيمانهم بالله، وعلاقتهم معه، أولويتهم الأهم في الحياة، ويتابعون العيش كخدم راغبين ومخلصين لله". وحدها التربية الثورية يمكن أن تنتج بطلاً روحياً، وهو من يتّخذ يسوع المسيح كمخلّص وإله، ويقبل الإنجيل على أنه الحقيقة والمرشد في الحياة، ويسعى لأنْ يعيش مطيعاً لمبادئ الإنجيل، ويبحث عن طرق ليعمّق باستمرار علاقته مع الله (بارنا، xvi).

إنّ اقتراحات بارنا عن التربية مبنية على الأبحاث التي أجرتها 'مجموعة بارنا' عن أساليب تربية الأشخاص الذين أنتجوا أبطالاً روحيين. وقد

استخدم مقابلاتٍ مع راشدين يافعين ممن عرفوا بارشادهم ل'حيوات متحولة' ومقابلات مع أهاليهم و ذلك لتطوير خطة عن التربية الجيدة (٢٠٠٧، xx.xix). يعمل بارنا بناء على افتراض أنّ هنالك أزمة في التربية الأميركية تبدأ من طريقة حكمنا على حسن تصرف أبنائنا أو سوء تصرفهم. ويكتب بارنا (٢٠٠٧،ص ٦-٧) ويقول: إننا نضيع البوصلة إذا ما حددنا حالة التربية عبر التركيز على "الانخفاض في الأداء التعليميّ"، أو " نسبة الممارسات الجنسية للمراهقين والبالغين أو التدخين أوشرب الخمر او تعاطيهم للمخدرات أو مدى كونهم ضحايا لجرائم العنف أو إذا ركزنا على "الثلاثة عشر مليون طفلاً الذين يعيشون في الفقر، أو الثمانية عشر مليون الذين رباهم والد أو والدة عازبة"؛ أو "الاثنا عشر مليون طفلاً الذين يعانون زيادة في الوزن، أو ملايين الأطفال (ولاسيما الفتيات) الذين يتصارعون مع مرض فقدان الشهية أو النهم العصابي، أو الثمانية مليون طفل الذين يتلقون عناية طبية غير كافية لأنهم لا يمتلكون تأميناً صحياً". إنّ المعيار الأساسي المفقود في الحكم الصحيح على عافية شبابنا وفقاً لبارنا هو رأي الله بما يجب أن يكونوا. و النقطة التي يغفل الأهل عنها هي "أنّ الله هو الحاكم المطلق على مدى عافية أبنائنا، ذلك أنّ معاييره تعاين شخصية وإيمان شبابنا، وطرقه في الأغلب لا تيسّرها العديد من النشاطات التي نشجعها أو نتحملها، بصرف النظر عن مدى جهلنا أو حسن نوايانا". إنّ التوجيه الذي يقدمه بارنا (٢٠٠٧، ٧) يعمل بناءً على افتراض أنّ الله "خلقنا لنحبه ونخدمه ونطيعه"، ولهذا يجب على الآباء أنّ يكافحوا ليربوا أبناء يلبّون ذلك النداء.

ليكون المرء "أباً ثورياً" فعليه أنْ يصبح أولاً ما يصفه بارنا كمدرب جيد (٢٠٠٧، ١٦). يمكن أنْ يصبح الأبوان مدربان جيدان بالتأثير على حياة أبنائهم "بما يتناسب مع عمق العلاقة التي وطدوها معهم". يؤكد بارنا أنّ الكمية كما النوعية، هي ذات أهمية كبيرة. فيكتب بارنا أن "بحثه يؤكد على سخافة فكرة "جودة الوقت"؛ إذ ليس هنالك من بديل عن استثمار وقت قيّم في علاقتك مع أبنائك" (٢٠٠٧، ١٩). إنّ الآباء الثوريين هم الذين يتصرفون كالمدرب الدائم، الذي يرشد الطفل على الطرقات الصحيحة، و "يتلقون من أعماق قلبهم النتائج التي دفعوا ابنهم لإنجازها"؛ ويتوجهون باستمرار "لحاجات الطفل التنموية في وقت حيث يكون لهذه الاستجابة الأثر الأكبر" (بارنا ٢٠٠٧، ٢٠). يجب أنْ يتولّى الآباء "القيادة في إدارة الحوار ويجب أنْ يكونوا واضحين بكل محبة"، وأنْ يخلقوا حواراً يقوده الأهل وليس مونولوجاً يتحكم بالإبن بدلاً من التأثير فيه؛ وأنْ يعملوا لتحقيق هدف "تربية إنسان يمجد الله" (بارنا ٢٠٠٧، ٢٠-٢١).

وفوق كل هذا، يؤمن بارنا أنّ مسؤولية التطوير الإيجابي للطفل تقع على عاتق الأهل. ومن بين أهم اكتشافاته، يقول بارنا (٢٠٠٧، xii): إنّ الوالدين "لهما الأثر الأكثر بروزاً على شخصية الطفل". ويولي أهمية قليلة لقيمة العوامل الخارجية في المساعدة بنمو الطفل. بالإضافة لهذا، إنها مسؤولية الأهل بأنْ ينتجوا أبطالاً روحيين، وليست مسؤولية الكنيسة أو المدرسة أو الحكومة أو الأصدقاء، ولكونهم يمتلكون إحساساً بالواجب والمسؤولية الشخصية تجاه تطور أبنائهم أكثر من غيرهم، فإنّ الأهالي الثوريين أكثر تأثيراً على حياة أبنائهم

مما هم الأهالي الآخرين. إنّ الأهل الثوريين وأبنائهم ينخرطون بما يعادل ٩٠ إلى ١٢٠ دقيقة من الحوار المباشر مقارنة "بالعائلة الأمريكية العادية"، التي "تسجّل أقل من خمسة عشر دقيقة من حوار بين الابن والوالد في كل يوم" (بارنا ٢٠٠٧، ٣٣-٣٤).

ويستغل الأهل الثوريين مدّة الكلام اليومي الإضافي هذه ليشرحوا لأبنائهم سبب ضرورة السعي لنموهم الروحي الخاص. ويبدأ هذا النوع من الأهل أيضاً بالكلام مع أبنائهم بسن مبكر ويتابعون وفق أهداف أبوية محددة. وبهذه الطريقة يحللون [مدى] تطور أبنائهم ويعدلون طريقتهم مع الوقت. أحد أهم الخصائص البارزة لنموذج الأبوة الذي اقترحه بارنا ليست تركيزه على تعليم الأطفال كيفية التفكير بحرية بدرجة كبيرة، بل على تزويدهم بالإطار الملائم ليفكروا من خلاله. وبالطبع، فإنّ الإطار المحدد الذي يودّ بارنا أنْ يستخدمه الأطفال في تفحص وفهم العالم هو المسيحية الإنجيلية، ولضمان أنّ الأطفال يملكون بالفعل إطاراً مسيحياً، يكتب بارنا ويقول: إنه من المهم جداً أنْ يبدأ الآباء بالتأثير بأطفالهم في عمر مبكر قدر الإمكان: "تؤكد العديد من الدراسات أنّ الأطفال يبدؤون بتشرّب القيم والمعتقدات بمجرد أنْ يتمكنوا من فهم اللغة". يستغل الآباء الثوريون هذه الفرصة ليبدؤوا بالتأثير في تفكير أطفالهم في عمر مبكر (بارنا ٢٠٠٧، ٣٨). و "تتضمن التربية التحويلية اتخاذ موقع القيادة عندما يتعلق الموضوع بتدعيم إيمان الطفل؛ إذ إن ترك هذه المهمة للمختصين الدينين هو انتقال غير ملائم في السلطة والقوة لأناس ومؤسسات لم يردها الله [لهذه المهمة]" (بارنا ٢٠٠٧، ٩٦). إنّ الآباء الثوريين

مخلصين لله ويجسدون إخلاصهم هذا في كل جانب من جوانب حياتهم. لكن لا يمتلك جميع الآباء الثوريين الذين حاورهم بارنا ما يدعوه (٢٠٠٧، ١٠٥) "وجهة نظر إنجيلية "، ولا يؤمن العديد منهم أنّ "الحقيقة الأخلاقية المطلقة موجودة". ويميل هؤلاء الآباء إلى التشجيع على الإستقصاء، لكن مع الحدّ من التساؤلات في مجالات "ضمن المنطق". لكن بشكل عام، أدرك الآباء الثوريون أهمية فرض قواعد مثل تحديد وقت العودة للمنزل ووقت النوم، وعاقبوا الأطفال على التجاوزات بحجزهم في المنزل. كما لعبوا دوراً فعالاً، ولكن غالباً غير ملحوظ في التأثير باختيارات أطفالهم للأصدقاء.

إنّ الشخصية هي أساس نموذج بارنا للتربية. فهو يكتب أنّ بحثه وجد أنّ ١٠٠٪ من مجموعات الأهالي الثوريين الذين تمت دراستهم "قد وافقوا على أنّ المحور الأهم في تدريب أبنائهم هو التركيز على تطوير الشخصية المؤمنة" (٢٠٠٧، ٤٦). وتحديداً، ركّز الأهالي الثوريون على أهمية النزاهة بدل الفكر، وأن يكون الطفل خادماً مؤمناً بالله بدلاً من كونه "نجماً مشهوراً"، ومعاملة الناس بعدل بدلاً من الإنجاز الرياضي والأكاديمي. وتشمل خصائص الشخصية الأساسية التي يجب البحث عنها في تطور الطفل: النزاهة، اللطف، الكياسة، الجدارة بالثقة، التشجيع، الرحمة، الانضباط، التعاطف، الصبر، ضبط النفس، التماسك، التواضع، النضج، الوفاء، الحب، البشاشة، الإخلاص، التحمل، العدالة، الثبات، والصدق. ولغرس هذه القيم في الأطفال، قام الآباء الثوريين بوضع القواعد الرئيسة الآتية لأطفالهم:

١. كن صادقاً وأهلاً للثقة.
٢. كن محترماً، ولا تغش أو تسرق أبداً.
٣. كن محترماً حتى مع الذين لا تتوافق معهم أو تحبهم.
٤. كن مساعداً حين تستطيع.
٥. تنزه عن التجديف أو الحديث بغضب.
٦. احكم على السلوك "فقط حين يؤثر عليك شخصياً أو على عائلتك"، ولا تحكم على دوافع الناس.
٧. اتبع العادات الصحية مثل التمارين الجسدية.
٨. اتبع "معتقدك بتفانٍ، مهما حدث في رحلتك تلك".
٩. كافح لتنجح في المدرسة.
١٠. أسهم في وحدة العائلة بالقيام بالأعمال المنزلية.
١١. أعْلِم على الأقل واحداً من الوالدين بمكان تواجدك و اطلب الإذن الأبوي قبل الذهاب.
١٢. "تقبل العقوبات الناجمة عن سوء التصرف" (بارنا ٢٠٠٧، ص ٦٥-٦٦).

إنّ الانضباط عامل جوهري في عملية غرس القيم المفروضة في الأطفال. ولطالما حرص الآباء الثوريون على أنْ يدرك أطفالهم القواعد ويفهمونها جيداً. بالإضافة لذلك، طُبقت القواعد بصرامة وبدون رحمة أو عدم تنسيق بين الأبوين، وتعددت الطرق التي استخدمها الآباء الثوريون لتأديب أبنائهم. فقد كان لديهم ما يسميه بارنا نهجاً تأديبيا "واسعا بشكل غير متوقع"، إذ يقول:

"قال أحد الأزواج أنهما ينصحان باستخدام الحزام الجلدي على الأطفال لفرض النظام. بينما قالت زوجة أخرى إنها لا هي ولا زوجها قد صفعا أبناءهما أو حتى رفعا أصواتهما عليهم" (بارنا ٢٠٠٧، ٧٥). بالرغم من رفض بارنا أنْ يصادق من كل قلبه على هذه الطريقة، إلا أنه (٢٠٠٧، ١٣٥) يوضح أنّ نهجه يتطرّق إلى الأبوين الذين يستخدمان الصفع كوسيلة للتأديب فهو يقول: "لا يوجد أعذار لاستخدام الإيذاء أو القسوة الجسديين، إلا أنّ الأناجيل تصرّح أنّ الأطفال لن يموتوا إذا ما صفعتهم. بل إنّ التأديب الجسدي قد يحميهم من الموت".

وأنْ تختار التربية الثورية يعني أنْ تختار وجود ثقافة معاكسة. إنّ نموذج التربية هذا "يخلق توتراً عاطفياً بدرجة هي الأعلى في سوق الأفكار والممارسات التربوية" (بارنا ٢٠٠٧، xv.xiv). ويوضح بارنا أنّ البطل الروحي سيواجه صعوبة في المجتمع: "يعيش الأبطال الروحيون بطريقة مختلفة عن المعتاد بوضوح ، حتى عند مقارنتهم بالاشخاص الذين يرتادون الكنسية بانتظام". بمعنى أصحّ، يؤمن الأبطال الروحيون بالقيم الأخلاقية المطلقة ويعترفون "بالحرب الروحية المستمرة بين الله و الشيطان" (بارنا ٢٠٠٧، xvi). ويتصور بارنا أنّ الطفل المثالي سوف يطوّر بصيرة حادة، تقوم بحرص بتصفية الصور المرئية التي تتلقاها. ويتوقع أيضاً (٢٠٠٧، xvii) أنّ الطفل المثالي سوف ينطلق يومياً "لكي يكافح لتغيير العالم بطريقة بسيطة ولكن مؤثرة في الحياة، سواء كان عن طريق إطعام الجياع أو تقديم النصح للمفجوعين أو تشجيع المضطربين أو حماية البيئة أو أي وسائل أخرى".

كتب جون روزموند (اختصاصي علم نفس العائلة، ومتحدث وكاتب محترف في مواضيع التربية) أنه مع تغيّر الثقافة الأميركية سيواجه الآباء تحديات جديدة. ويشير تحديداً إلى التغير الذي حدث في الستينيات والسبعينيات قائلاً: "بحلول عام ١٩٧٠، تطور التهكّم وقلة الاحترام العامة تجاه جميع أشكال السلطات التقليدية، وهي خمسة: سياسية، عسكرية، مؤسساتية، كنسية، وعائلية" (روزموند ٢٠٠٧، ٢٠).

ويؤكد روزموند أنّ من تعرض للهجوم لم يكن سوى "المبادئ اليهودية-المسيحية التي بنيت عليها الحضارة الغربية". وقد صدر الهجوم على العائلة التقليدية من علماء النفس واختصاصيي الصحّة العقلية الذين تحالفوا مع "النسويين الجدد ليّوصفوا العائلة التقليدية على أنها المؤسسة الرئيسة التي يستمد ما يسمى النظام الأبوي من خلالها سلطته على النساء وتحكمه بالأطفال". يكتب أيضاً أنّ النسويين "يساوون بين الزواج التقليدي والعبودية ويشجعون على الزيجات "المفتوحة" التي لا يكون فيها أي من الزوجين ملزماً بالإخلاص. انضم النسويون ونخبة الصحّة العقلية التي تحكمهن النساء بشكل متزايد إلى وسائل الإعلام ليصوروا الرجل كشيطان بوصفه معتدياً في طبيعته" (٢٠٠٧، ٢١).

إنّ هذا الهجوم الشائع على الزواج والعائلة التقليديين له أهمية أساسية في أفكار روزموند عن التربية. إذ يؤكد أنّ التربية الجيدة تبدأ من أساس صلب بين الزوج والزوجة. فيستمد الأطفال شعوراً بالطمأنينة عندما يكون زواج الأبوين متماسكاً. "وبالتالي، لا شيء يجعل الطفل يشعر بالأمان أكثر من شعوره

أن زواج أبويه أو أبويها هو صخرة صلبة". لكي يكون الزوج والزوجة أبوين جيدين، عليهما بذل الجهد لنجاح علاقتهما. يقترح روزموند مثلاً (٢٠٠٧، ١٢١) أنْ يمضي الأبوان إجازة بدون الأطفال، وأنْ يرفضوا مشاركة فراشهم الزوجي مع أبناءهم، حتى لو كانوا حديثي الولادة. "العائلة التي تقوم بجميع الأشياء سوية ليست عائلة تعمل وفقاً لتعليمات الله".

يؤكد روزموند فيما يتعلق بتطوير شخصية الأطفال بما يتوافق مع تعاليم الإنجيل أنّ على الآباء أنْ يكونوا مثالاً يحتذى به. أمّا بالنسبة للمبتدئين، لا يجب أن يتسامح الأهل مع سلوك أبناءهم "غير المطيع"، حتى في عمر مبكر مثل الثلاث سنوات بل يجب أنْ يُجبر الأطفال الذين يمارسون سلوكاً مثل معارضة آبائهم حول مدى جمال الطقس أو فيما إذا كان العشب أخضر أو لا على الجلوس في منطقة العقوبة [أي منطقة يختارها الأبوين في المنزل ليعلم الطفل أنه معاقب عند جلوسه فيها] إلى أنْ يعترفوا بصحة ما يقوله الآباء: "سمعت عن طفل بعمر ثلاث سنوات جلس لعدّة ساعات قبل اعترافه أخيراً بأنّ العشب أخضر. هكذا هي قوة الروح الطفولية الثائرة!". إنّ السلوك غير المطيع، كما يكتب روزموند (٢٠٠٧، ١٣٥)، هو محاولة الطفل لتأكيد تفوق سلطته على سلطة الأهل ومن الناحية السلوكية يجب أنْ يؤخذ الأطفال بعمر الثلاث سنوات ممن يبكون أو يضحكون عندما "لا يكون ذلك لائقاً" جانباً و "يقرؤوا قانون مكافحة الشغب ليأخذوا العبرة". ويكتب روزموند (٢٠٠٧، ١٣٦): "إنّ طفل الثلاث سنوات الذي لا يدرك أنّ رد الفعل العفوي هو غير

ملائم يجب أنْ يتم تعليمه، باستخدام القوة قدر المطلوب أن ذلك التصرف غير مقبول".

كما يكرّر روزموند تأكيد بارنا بعدم وجوب الاستخفاف بتأثير الوالدين. وعند اقتباسه من سفر التثنية من الإنجيل، يكتب أنْ الله يطلب أنْ يكون الآباء ذوو التأثير الأهم في حياة أبنائهم. لكن، ما يحدث في حقيقة الأمر أنّ معظم الأهالي يسمحون بسيطرة التأثير الخارجي مثل أثر الأساتذة أو المدربين أو التلفاز أو الموسيقى والإنترنت، ويجب أنْ يتّخذ الأهالي إجراءات مباشرة للتأكد من أنّ أثرهم هو الأثر الأهم في حياة الطفل حتى لو تطلب ذلك بشكل منظم إجبار الأطفال على إعادة ترتيب المؤثرات التي تنافس الأهالي، ومن ناحية الشخصية ينتقد روزموند معظم الآباء على فشلهم بإعطاء الاهتمام الأبوي الملائم. وبدلاً من "تدريب شخص راشد ذي شخصية مميزة"، يقول روزموند: إنّ الأهالي غالباً ما يركزون على "تدريب راشد ذي هيبة وقوة ومكانة" (٢٠٠٧، ١٤٩). ويركز الأهالي على أهداف قصيرة المدى أكثر من اللازم من دون أنْ يكونوا مركزين على تنمية شخصية الأطفال. ويجادل روزموند فيقول: إنّ الاعتزاز بالنفس هو جانب مهم أيضاً. ويكتب: "لا يمكن أن أؤكد بشكل كاف أنه وفقاً للإنجيل والبحوث الجيدة، فإنّ الاعتزاز الكبير بالذات وامتلاك شخصية هي أشياء متضاربة". بدلاً عن ذلك، يجب على الأهل أن يعودوا لنموذج أميركا الأقدم المفترض إذ إن "الثقة العالية بالنفس" يتم تلطيفها من خلال التقدير الواقعي للذات" (٢٠٠٧، ١٤٢). باختصار، المزيد من التواضع هو المطلوب: "إن نقيض الثقة العالية بالنفس هو

التواضع والحياء و"الحُلُم" (التحكم بالقوة)". "لقد كان المسيح هو الشخص الوحيد الحي الذي لم يكن لديه اعتزاز بالذات أبدا". ومثال على هذا يكتب روزموند (٢٠٠٧، ١٤٣) تَعدّ طائفة الآميش أنّ التصلب [أو العند] المنبثق من الاعتزاز بالذات هو تكبّر. ووفقاً لروزموند (٢٠٠٧، ٢٠٥)، " لا يوجد شيء مشترك بين التربية النفسية في ما بعد الحداثة وتنشئة الطفل الإنجيلية التقليدية. بل هما، في الحقيقة، متناقضان". ونرى تجسيدا جلياً لهذا التصريح في أحد المجالات الرئيسة وهو التأديب. إذ يؤكد روزموند (٢٠٠٧، ١٩٢) أن "الحديث والتفكير والشرح"، هي ليست تأديباً أبداً. ويؤكّد أنّ تعديل السلوك ليس تأديباً أيضاً. فتعديل السلوك لا يمكن أنْ يؤثر على أطفال البشر لأنهم، وفقاً لروزموند (٢٠٠٧، ٢٠٠)، يمتلكون "خاصيتين لا يمتلكهما الحيوان: الإرادة الحرة والطبيعة الثائرة". ويكتب: "لقد كنت في السبعينيات أول ناقد تربوي أكد أنّ العائلة يجب أنْ تدار على وفق دكتاتورية خيّرة"(٢٠٠٧، ١٩٠). وفيما يخصّ كيفية معاقبة الأطفال الذين يسيؤون التصرف، يشرح روزموند أنّ الصفع، وإنْ لم يكن الهدف الرئيس، لكن له ضرورته على حين يرفض الجدالات الرافضة للصفع لكونها مضلَّلة وغير علمية. ويؤكد على أنّ الصفع يظهر تأثيره الأكبر على الأطفال بين عمر الثانية والسادسة.

أدب التربية الإلحادي:

في كتابه "تربية المفكرين الأحرار: مرشد عملي للتربية بعيداً عن الإيمان" يقول ديل مغوان (٢٠٠٩، vii) إننا وسط مرحلة "ولادة حركة التربية اللادينية". وقد كتب مغوان مقدمة عن كلّ من 'تربية المفكرين الأحرار'

و'التربية بعيداً عن الإيمان: عن تربية أطفال (Raising Freethinkers) أخلاقيين وعطوفين بدون الدين' (Parenting Beyond Belief: On Raising Ethical, Caring Kids Without Religion) (٢٠٠٧)، وقد كانا بمثابة تمهيد فلسفي للمرشد العمليّ. وفي مقدمة كتاب 'التربية بعيداً عن الدين' (Parenting Beyond Belief)، يرد مايكل شيرمر (٢٠٠٧، vii) على الافتراض القائل بأنّ الآباء الملحدين غير مؤهلين لإنشاء أولاد أخلاقيين، إذ يقول: "إنه تقريباً أمر مفروض في مجتمعنا أنّ الأطفال يجب أنّ يتربّوا مع دين، لأنهم إنْ لم يتربّوا هكذا، فسوف يكبرون ليصبحوا مجرمين ناشئين، أليس كذلك؟" ويصرُّ شيرمر على أنّ هذا الافتراض "متعصب" و "تافه بشكل مذهل"،بينما تختلف أهداف طرق التربية المسيحية و التربية الإلحادية بشكل ملحوظ، لكن معظم النصائح التي قدمها المؤلفان المسيحيان الذين درسناهما سابقاً موجودة أيضاً في أسلوب التربية الإلحادية.

يحدد ديل مغوان سبع فضائل يجب أنْ يحرص الآباء الملحدين على غرسها في أطفالهم؛ الأولى منها هي التواضع.

إنّ مغوان (٢٠٠٧أ، ص ١٢٦-١٢٧) لا يزدري امتلاك اعتزاز عالٍ بالذات كما يلح روزموند؛ لكنه بالمقابل يلوم "التكبر" الذي يصفه على إنه "إيلاء أهمية مفرطة للذات ممزوجاً مع جرعة من ازدراء الآخرين". وبهذا الصدد، نرى تشابهاً بين وجهتي النظر المتباينتين ظاهرياً. أولاً: إنّ انتقاد روزموند للاعتزاز العالي بالذات انتقاد مبالغ فيه. فهو يُلحق انتقاد الاعتزاز بالنفس بمطالبة بالتواضع. وفي الجوهر، يبدو أنّ تذمره هو من الاعتزاز العالي

بالذات ومن الانغماس الزائد بها. ومغوان لديه مشكلة مع إيلاء أهتمام بالذات إلى حدّ التكبّر.

ثمة اختلاف آخر بين طريقتي التربية وهو في كيفية تطوير تواضع الطفل. فبينما تؤكد وجهة النظر المسيحية على أن يغرس الدين المسيحي في الأطفال حسّاً من التواضع أمام الله، يؤمن الملحدون أنّ آراءهم تغرس في الأطفال حسّاً من التواضع أمام الكون. و بالفعل، يرى مغوان (٢٠٠٧ أ، ص ١٢٦ـ١٢٧) أنّ الملحدين يمتلكون ميزة متقدمة على الدين فيما يخصّ تقديم رأي متواضع، إذ إنّ التواضع "هو النتيجة الطبيعية لعدم الإيمان بالدين" لأنه يعلم الأطفال أنهم ليسوا "محور الكون". وبينما يمتلك بارنا وروزموند فكرة عن المسيحية تقدم حقيقة مطلقة وغير متغيرة، فإنّ الملحدين ينزعون إلى العمل انطلاقاً من الافتراض بأنّ الحقيقة هي شيء متغير يمكن امتلاكه فقط لأوقات قصيرة قبل أنْ يتوجب بدء البحث عنها من جديد. يتوضح هذا الاختلاف أكثر في كتاب الأطفال العلماني "الإنسانية: ما معنى هذا؟" (Humanism: What's at؟) الذي صدر عام ٢٠٠٥. للمؤلفة هيلين بينيت، وهي إنسانية من التوحيدين العالميين ومدرّسة متقاعدة، تجعل الأطفال ينخرطون مباشرة في القيم الإنسانية وذلك عبر حوار خيالي بين مدرّسة موضوعية وستة تلامذة محبين للاستطلاع. ومن خلال شخصية المعلمة، تشيد السيدة غرين بينيت أيضاً بالتواضع وبجوهر الحقيقة المتغير: "الحقيقة هي أنه لا يوجد أي شخص أو دين يعرف فعلاً الحقيقة الكاملة، وهذا يشمل الإنسانيين!"

وبالرغم من التطرق إلى التواضع في معظم الكتابات الإلحادية، إلا أنه سمة غائبة عن النقد الذي يقدّمه الملحدين الجدد. يقدم كريستوفر هيتشينز مثلاً، حجة بأنّ الدين هو إساءة للطفل، وذلك بعد مروره على بعض عناصره الأكثر تطرفاً فقط. يُحمّل هيتشينز (٢٠٠٧ب، ص ٢١٨) الدين مسؤولية "تصفية الشعائر من التعذيب وجعلها مؤسساتيّة" (بدون التطرق طبعاً لتحسين الولايات المتحدة لأساليب التعذيب بشكل موثّق)، وتشويه الأعضاء التناسلية الذكرية والأنثوية، وإدامة "تحريم الاستمناء"، وخلق أرضية خصبة للتحرش الجنسي ضمن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وفقاً لهيتشينز، "التعليم الديني" مسؤول عن معظم الفظائع في العالم. يكمن الخطأ في نقد هيتشينز هذا باستخدامه للأمثلة الأكثر فظاعة عن السلوك والممارسات غير الأخلاقية لدعم إدانته تلك (انظر نال ٢٠٠٨).

إضافة إلى أنّ العديد من المسيحيين سيشاركون هيتشنز في مهاجمته للعديد من هذه الممارسات والمواقف. وبدوره قام داوكنز أيضاً (٢٠٠٦، ص ٣٣٩) بإدانه المجتمع لسماحه للأهالي بتلقين أبنائهم آرائهم الدينية والسياسية نفسها، إذ قال: "الطفل هو ليس طفلاً مسيحياً، وليس طفلاً مسلماً، بل أنه طفلٌ لأهل مسيحين أو طفل لأهل مسلمين". يحثّ داوكنز جميع الأهالي ليتبينوا بأنفسهم صلاحية أو بطلان أديان العالم؛ وتأييده للتدريب اللاديني هو بهدف تهيئة الأطفال ليدركوا بأنفسهم تضارب الأديان المختلفة. يردد داوكنز هذه الطريقة التربوية في رسالته 'الأسباب الجيدة والسيئة للإيمان' (Good and Bad Reasons for Believing) وهي رسالة لابنته ذات العشر سنوات

جولييت، وتظهر في كتاب 'التربية بعيداً عن الدين' (Parenting Beyond Belief). يناصر داوكنز هنا بناء المعتقدات على الأدلة وليس على التقاليد، أو السلطة، أو الوحي. إذ يشرح قائلاً إن "الدليل" هو "سبب جيد للإيمان بشيء ما"، وإن العلماء هم "الاختصاصيون في اكتشاف ما هو حقيقي في العالم والكون" (٢٠٠٧ ت، ص ١٣-١٤).

من الواضح أن أي عقل سليم سيتفق مع داوكنز بقوله "ليكون الدليل والمنطق الجيد انعكاساً لبعض أشكال الحقيقة وليتم اتخاذهما على محمل الجدّ، يجب أنْ يدعما المعتقدات". لكن، ما يغيب عن اقتراح داوكنز هنا هو معرفة الطريقة التي استخدم فيها المنطق والدليل للتلاعب بالحقائق. في واقع الأمر، هناك العديد من الإشكالات في المناهج العقلانية والتجريبية للوصول إلى المعرفة، ويقوم الملحدون الجدد ومناصريهم بنسيانها سريعاً. ومن خلال تأسيسهم الأرضية الأولية للتجريب والمنطق في نظامهم الخاص، فإن كلًّا منهم يخالف "مبرهنة غودل، بأنه لا يوجد نظام [مُتناسق] بذاته من المُنطلقات البدهيّة" (غلين ١٩٩١، ص ٣١١-٣١٣). باختصار، إنّ أساليب الوصول إلى المعرفة سواءً الإلحادية أو الدينية، تستقي تسويغاتها من ذاتها، وتبنيها على أساس التلقين، بينما يكون من الحماقة أنْ نؤكد أنّ المعتقدات لا تتطلب حججاً جيدة، لكننا سنجد أيضاً أنّ الملحدين الجدد يميلون إلى تجسيد المنطق والبحث العلمي، ناسين خصائصهما الشخصية [أي اعتمادها على التأثير الشخصي] التي لا مفر منها. ووفقاً للفيلسوف سيمون غلين؛ فإنّ المنطق ليس سوى روابط اصطلاحية بين الحقائق. لكن ملاحظتنا للحقائق تتوسطها المفاهيم. يقول

غلين (١٩٩١، ص ٣١٧) : "إن قوانين المنطق هي في الواقع مقيدة بالسياقات، ولذلك فهي من هذا المنطلق نسبية". إضافة إلى أنّ حقيقة البطلان في ادعاءٍ ما تعتمد مفاهيم نظرية مسبقة، وهذا يدلّ على أنّ ادعاءات الحتميين بالمنطق محكومة بالفشل.

وبينما ينصح داوكنز وهيتشنز بالتخلي عن إرث أفكار الفوقية الشخصية الموجودة في الدين، إلا أنهما يفشلان بالاعتراف بكيفية تأثير الأطر النظرية حتى على العلماء غير المتدينين في إدراكهم 'للحقائق'. وعلى الصعيد نفسه، نرى أنّ ديل مغوان، الملحد الأكثر انفتاحاً، يتحدث عن الميزة المتفوقة التي تملكها طرق التربية العلمانية في كونها منفتحةً على 'اكتشاف' أو البحث عن المعرفة.ومع تأييد مغوان لبحث الفكر الحر عن المعرفة، يكمن فشله بإدراك أنّ تجربتنا في العالم تصلنا عبر المفاهيم. وهكذا، يكتب هايدغر (مقتَبساً في غلين ١٩٩١، ص ٣١٣): "إنّ أي حقيقة هي كما هي فقط في ضوء المفهوم الجوهري [عنها]". وتماماً كما لدى المحيط الحيوي في كوكبنا تأثير جليّ على تطور جميع أشكال الحياة على الأرض، كذلك تؤثر مفاهيمنا على تطور معرفتنا.

إنّ ولادة أنواع معينة من الحقائق تعتمد على الأوكسجين المستمد من بيئة مفاهيميّة معينة، وإنّ قدرتنا حتى على تجريب حقائق بعينها محدودة بافتراضاتنا المسبقة التي أنتجتها مفاهيمنا النظرية عن العالم المتأثرة بالواقع.

إذا كان داوكنز وهيتشنز قد لفتا الانتباه إلى الفشل المعرفي، والجهل، وأخطار الدين، فإنّ مغوان ينصح جميع الملحدين بتقدير مبادئ التعدد

الديمقراطي والتعاطف مع المؤمنين ، وفي واقع الأمر، يرى مغوان أنّ التعاطف هو أحد الفضائل العليا التي يجب على الأهالي غرسها في أطفالهم. مردداً أفكار بارنا حول تمجيد قيم الرحمة والصبر والتعاطف والحب، كما يسلط مغوان الضوء على التعاطف باعتباره "الدليل الأهم على النضج"، ويحث الأهالي على توسيع "حدود التعاطف" باستمرار ليشمل "الآخر". وبدلاً من وعظ الأطفال بالتواضع، يشجع مغوان الأهالي على تجسيده (٢٠٠٧ أ، ص ١٢٨). "دعوا أطفالكم يشاهدوا الفقر عن قرب...شاركوهم بثقافات وعروق أخرى ليس لمجرّد تقييم الفروقات بل كذلك لمعرفة التشابه. إذ يصبح من الصعب أنْ تكره عندما تبدأ برؤية نفسك في الآخر". يطالب مغوان الأهالي الملحدين بتعليم أبنائهم أنْ يظهروا التعاطف لمن لا يشاركونهم معتقداتهم اللادينية نفسها ويقول: "العديد العديد من غير المؤمنين يهزون رؤوسهم بازدراء لمجرد فكرة الاعتقاد الديني، عاجزين عن إدراك الدين بما هو عليه، أي ردّ فعل مفهوم على الظرف الإنساني. دعوني أكرر أنه: إذا بدا الدافع الديني مبهماً تماماً بالنسبة لك، فأنا أقترح بكل تواضع أنك لا تعرف الظرف الإنساني حق المعرفة".

إنّ الآباء الملحدين الذين يمثلون قدوة خاطئة، سوف يرون عيوبهم غير المقبولة نفسها في تصرفات أبنائهم. "ستعلم أنك فشلت عندما ترى أطفالك يسخرون أو يهزؤون من الإيمان الديني للمرة الأولى. عليك أنْ تشعر بالعار الشديد عندما يحدث ذلك، لأنهم وبشكل شبه مؤكد قد تعلموا ذلك منك" (مغوان ٢٠٠٧ أ، ص ١٢٩).

وبينما يصرّ مغوان على أن للأهالي الحق، بل واجباً عليهم استقبال نوعية التدين الذي يحرّم "التعصب والجهل والخوف"، فهو كذلك يطالب الآباء الملحدين بالثناء على "الناس المتدينين والمؤسسات [الدينية] عندما يظهرون الإحسان والتسامح والتعاطف والنزاهة وأيّ من قيمنا المشتركة الأخرى. إنّ الجزء المهم من هذه [الفكرة] هو تمييزنا أنْ ليست جميع التعابير عن الدين وليس جميع المتدينين سواسية" (٢٠٠٧ب ، ص ٣٦). وبالرغم من أنّ رأي مغوان هذا ليس مشتركاً بالضرورة بين الملحدين الجدد، لكنه يلخص وجهة نظر شائعة بينهم (٢٠٠٧ت، x): "سيكون من السخف إذا افترضنا أنّ المرء لا يمكن أنْ يربي أطفال محبين وأخلاقيين وأذكياء وجيدين في بيت متدين، والعكس صحيح.

على حين لا يثق معظم الأميركيون بالملحدين، كما عرضنا في الإحصائيات المذكورة سابقاً، إلا أنّ مغوان يصوغ رؤيا عن الملحدين؛ وهي النزاهة أكثر الصفات المتفق عليها في المجتمع: "النزاهة هي جوهر العلمانية". ووفقاً لمغوان، الملحدون هم الأشخاص المستعدون أنْ يضعوا العالم "كما كانوا يتمنوه" جانباً، لصالح حقيقته كما هو. فهو يكتب ويقول: على الرغم من تصنيفهم "بالأقلية الأقل قابلية للوثوق بهم في الولايات المتحدة"، إلا أنه وجد وفقاً لخبرته ملحدين "غالباً ما يقفون عاجزين أمام هوسنا بالنزاهة". إضافة إلى أنّ "معظم الإنسانيين والملحدين الذين أعرفهم هم نزيهون بإخلاص وبلا كلل، وأحياناً إلى درجة تدعو للضحك"(مغوان ٢٠٠٧أ، ص ١٣٠).

بعض القيم الرئيسة الأخرى التي يصرّ مغوان أنْ يركز الملحدين عليها هي الانفتاح والكرم والامتنان. وإنّ فضيلة الانفتاح، كما يكتب مغوان (٢٠٠٧ أ، ص ١٣١)، تكمن في "إدراك قابليتنا الخاصة للخطأ" وأنْ نجعل من "آرائنا وأفكارنا متاحة للنقاش والتكذيب المحتمل".

إنّ التزام الملحدين بالانفتاح والتواضع واضح تاريخياً في تقدير هذه المجموعة للشك، ويؤكد مغوان أنه بناء على قبول الملحدين لفكرة عدم وجود الله، فهم مضطرون لتحمل المسؤولية التي يخلّفها غياب هذه القوة. ويجب أنْ يتمثل الوعي بهذه المسؤولية بصيغة محددة، وهي الكرم. كما يرى مغوان أنّ الملحدين "ليس لديهم عذر للبقاء سلبيين. فإذا كانوا يؤمنون أنه "لا يوجد شبكة خلاص سماوية، ولا عدالة إلهية، ولا راعي عظيم، ولا ثواب بعد الحياة "، فهم عندها "يتحملون كامل المسؤولية بخلق عالم عادل، والاهتمام بالأقل حظاً لأنه ليس ثمة من أحد آخر يقوم بذلك"(مغوان، ٢٠٠٧أ، ص ١٣٢).

كما تردد بينيت أيضاً (٢٠٠٥، ص ٤٨) هذه النقطة في كتابها للأطفال. ويوضح البطل في كتابها 'الإنسانيون' للتلاميذ بأنْ "يتحملوا مسؤولية أفعالهم وحياتهم الخاصة على الأرض". ومن النتائج الأخرى لرفض فكرة الله إعادة تحديد توجه "الشكر". في الواقع، يرى مغوان أنّ عالم الملحد هو عالم مليء بالامتنان للأشخاص المسؤولين بشكل مباشر عن الأشياء التي نفيد منها. وبدلاً من شكر الله قبل وجبات الطعام، يقترح مغوان أنْ تأخذ العائلات

الملحدة لحظات لشكر سائقي الشاحنات وعمال الإنتاج المساهمين مباشرة في عملية وجود الطعام في أطباقنا.

أخيراً، يكتب مغوان أنّ لدى الأطفال والآباء في العائلات الملحدة سبب وجيه لتقدير فضيلة الشجاعة. وهنا نجد أيضاً توازياً بين المسيحين الملتزمين جداً والملحدين الملتزمين جداً؛ فكما يشعر المسيحيون الملتزمون بأنّ أسلوب حياتهم بعيد عن مجرى التيار السائد، كذلك يشعر الآباء الملحدون. وبالنتيجة، الملحدون، كما الآباء الثوريين، يتمنون أنْ يغرسوا الشجاعة في أبنائهم. يقول مغوان(٢٠٠٧ أ، ص ١٢٩-١٣٠) : "يتطلب الأمر القليل من الشجاعة للعيش ضمن التيار السائد؛ وعندما تعتنق قواعد ومعتقدات الأغلبية، فستواجه القليل من الصعوبة، والقليل من المقاومة". لكن أنْ تكون طفلاً ملحداً فهذا يتطلب الشجاعة، كما يكتب مغوان. ولذلك ينصح الأهالي بأن يشيروا إلى قدوة من الناس الشجعان، مثل سقراط ومارتن لوثر كينغ ومايكل نيودو[١].
إنّ أحد أهم الاختلافات التي نوقشت هنا بين أدب التربية المسيحيّ وأدب التربية الإلحادي هو طريقتهم في التعامل مع موضوع السلطة، ونتذكر أنّ روزموند ينصح بـ "دكتاتورية خيّرة" حتى لا يمضي الآباء وقتهم في تقديم الحجج، بل يصرّون على طاعة الأطفال، على افتراض أنّ الآباء منوطون بالسلطة. في كتابه "أفكار حول تربية طفل حر التفكير، خلّاق، وفضولي"،

.[١] مايكل نيودو هو طبيب ومفكر ليبرالي، وقد قام بتقديم شكوى حتى لا ترغم ابنته التلميذة ذات الثمانية أعوام على أداء القسم كل يوم. وقال نيودو إنّ هدفه هو تطبيق الدستور والدفاع عن فصل الكنيسة عن الدولة. (المترجمة)

يؤكد عالم النفس المتقاعد روبرت ا. كاي أنه يجب على الأهالي تعليم أبناءهم عبر تقديم المثال الجيد، وليس بمجرد السلطة. ويقول: لا يجب انتقاد الأطفال بسبب الإكثار من الأسئلة، ويجب على الآباء أن يبذلوا جهدهم لإجابتهم. على الرغم من ذلك، يلاحظ كاي (٢٠٠٧، ص١٨٨) أنّ الآباء لديهم الحق بأن يشيروا لكون بعض الأسئلة غير ملائمة أو في غير وقتها. على حين يلاحظ روزموند طبيعة الأطفال الثورية، يشير كاي (٢٠٠٧، ص ١٨٨) إلى حقيقة أنّ الأطفال الصغار نزّاعون لمقاومة الأوامر، ولكن يميلون لأنْ يكونوا متعاونين: "تذكر أيضاً أنّ غرائزنا التعاونية هي أقوى بكثير من استعدادنا للطاعة".

يناقش مغوان (٢٠٠٧د) أنه في كل مرة "يرفع الأب يده في وجه الطفل، فإن ذلك الوالد يقول له بأنه غير قابل للاقناع. وبهذه العملية، يتعلم الطفل أنّ القوة هي بديل مقبول عن المنطق، وأنّ الأب والأم لديهم ثقة بالقوة أكثر مما لديهم بالمنطق". ويورد مغوان بحثاً لإليزابيث تومبسون غيرشوف في جامعة كولومبيا وجدت فيه، كما يقول مغوان أنّ هناك "عشر نتائج سلبية ترتبط بشدة مع الصفع تتضمن علاقة سيئة بين الأبوين والطفل، ازدياداً في السلوك العدواني وغير الاجتماعي، والاحتمال المتزايد بأن الطفل الذي تعرض للصفع سوف يؤذي أبنائه/أبنائها جسدياً" (٢٠٠٧د). إذا يجب أن يحتفظ الأهالي في ذهنهم بقائمة عن المزايا المفضلة لأبنائهم مثل ألعاب الفيديو أو القراءة قبل النوم، وأنْ يطبقوا سياسة سحب هذه المزايا من أبنائهم عندما يُظهرون سوء التصرف. "قم بمنح أو سحب الامتيازات الذي تختارها سينفع هذا أكثر من الصفع"(مغوان ٢٠٠٧د). ومن ناحية الوقت المناسب ونوعية التأديب، يقترح

مغوان هذا الترتيب من التصرف: أولاً، حاول اقناع الطفل منطقياً، إذا فشلت المحاولة بالاقناع، هدده بسحب المزايا [المفضلة]، امنحه وقتاً للتفكير، أو من خلال الإدراك بأنّ الرفض الأبوي هو أداة قوية و"مبخوسةٌ قيمتها"، عبّر عن عدم رضاك عن التصرف المقصود.

يلتقي التأديب والقيم معاً بطريقة غير مألوفة في أدب التربية الإلحادية. ومقارنة بروزموند، فإنّ نصيحة التربية الإلحادية هي أكثر تقبلاً بكثير للتصرف "المخالف". وفي واقع الأمر، قد نرى أنّ المتحدث والكاتب ستو تانكويست يشجع حقاً درجة من النشاط العقلي المحترم والمعارض. ويكتب تانكويست (٢٠٠٧، ص ٥١) أنّ لديه وابنته قاعدتان واضحتان معلقتان في بيتهما ،هما:

١. التشكيك بالسلطة دائماً.
٢. عندما يراودك الشك، انظر القاعدة رقم ١.

ولا يشعر تانكويست بالحاجة ليحدّ مجال التشكيك كما اقترح بارنا أن يفعل الآباء المسيحيون، لكن من الواضح في شرحه أنه يحتفظ بالسلطة المطلقة. إذ يكتب أنّ "الدعوة للتشكيك تختلف عن التنازل التام عن المسؤولية". "بما إنني والدها والوصي القانوني عليها، إذاً أنا بحاجة لفرض الحدود من وقت لآخر. الفكرة من هذا هي تشجيع ابنتي على تحدّي آرائي بانفتاح و حرية، بدون الخوف من نتيجة هذا التحدي" (تانكويست ٢٠٠٧، ص ٥١). من ناحية أخرى، تحاول طريقته هذه تحدّي ما يقول عنه الملحدون بأنه أساس وهمي للسلطة، وهو أساس تقيمه التربية المسيحية بتقدير عالٍ.

يرى تانكويست(٢٠٠٧، ص ٥١) أنّ المبالغة بتقدير السلطة هي تهديد للتفكير العقلاني والشخصية الجيدة: "إنّ قواعدنا المنزلية هي إدراك لخطأ النقاش الذي يسمى نقاشاً من موقع سلطة، ويرتكب الناس هذه المغالطة عندما يتقبلون العبارات التي وضعها أناس في موقع سلطة على نحو أعمى". تؤثر وجهة النظر هذه بعمق على الطريقة التي يؤدب فيها الآباء الملحدون أبناءهم (إذ أنهم يميلون للاعتقاد أنّ أوامرهم يجب أنْ تُدعم بالحجج الجيدة التي يستحق الأطفال فهمها) وليس هذا فحسب، بل إنها تؤدي أيضاً إلى ازدراء التلقين. وتحديداً يكتب الآباء الملحدون أنهم لا يريدون لأبنائهم أنْ يأخذوا إلحادهم بالوراثة فقط. إذا أصبحوا ملحدين بالفعل، فيجب أنْ يكونوا قد وصلوا لهذه النتيجة لوحدهم، بواسطة المنطق.

وعندما تُظهر جميع الدلائل أن الآباء المسيحيين يحاولون منع أطفالهم من التعرض للأفكار الملحدة، يتم بالمقابل تشجيع الملحدين ليناقشوا بانفتاح ويعرّفوا أولادهم على العالم المتدين، ربما لأنهم يعيشون وسط بيئة كان الدين أساساً سائداً فيها. كما يشجع الملحدون أبناءهم على الاستفادة من المنطق ليكتشفوا حقائقهم الخاصة. ولتصوير الآباء العلمانيين، كتب شيرمر (٢٠٠٧، viii) لابنته عندما انتقلت من مدرسة متوسطة إلى مدرسة ثانوية: "لا يهمني ما هي معتقداتك الخاصة بقدر ما يهمني أنْ تكوني قد وصلتي إليها بانتباه وبواسطة المنطق والدليل والتفكير ملياً". ويثني مغوان (٢٠٠٧ت، x) على كلام شيرمر قائلاً: " أعتقد حقاً أنني اتخذت القرار العقلي والأخلاقي الأفضل حينما نحيّت الدين جانباً. إذ أعتقد أنّ سلبيات المعتقد الديني تفوق إيجابياته،

إلا أنني لا أريد رؤية شخصاً مجبراً على الاعتقاد بما اعتقدته على الإطلاق. وهذا يشمل أبنائي. فهم يستحقون فرصة عادلة ليحلّلوا الأشياء بأنفسهم". وهنا يمكن لنا أنْ ندرك أنّ طريقة التربية الإلحادية تستبدل تبجيل الدين بتبجيل المنطق. وكما حللنا سابقاً، إنّ تعظيم المنطق ليس تماماً بلا قيمة. وعلى اعتبار عدم وجود أي فكرة من العدم، فإنّ الرؤيا اللادينية التي يعلّمها أسلوب التربية اللاديني، هي في الواقع وجهة نظر تقوم على الفور بالحط من شأن المعتقدات الدينية التي يؤمن الآخرون بأهميتها المطلقة.

وأحد الفروقات الرئيسة بين أساليب التربية التي اقترحها بارنا وروزموند، والأخرى التي ناصرها أمثال كاي، هي أنّ الأخير يحاول تعريض الأطفال للأفكار التي لا يوافق عليها الآباء. وبدلاً من جعل أطفاله منغلقين تجاه الأفكار التي يزدريها، ينصح كاي الأهالي بتقديم أبنائهم "للواقع، للناس، للعالم، ولجميع أنواع الأفكار، ولاسيما التي لا تتفق معها". حتى إنّ كاي يشجع الآباء على دعوة أطفالهم ليجربوا الدين الذي يختارونه. إلا أنه بالمقابل يحثّ الآباء الملحدين على تقديم أفكار عن ما يسميه العناصر "الأكثر سميّة" في المعتقد الديني بما في ذلك فكرة [وجود] "إله خرافي بإمكانه قراءة أفكارك، أو يتحكم بما يحدث، أو يرميك في الجحيم". وأنّ هذه الأفكار السامة تعيق مسار تطوير الأطفال للأسئلة والآراء، لذا من ضمن حقوقك كوالد أنّ تمنعها من ذلك مسبقاً من خلال التصريح بأنها مجرد هراء بحت" (كاي ٢٠٠٧، ص ١٨٩).

ويشجع شون ب. كيرلي (٢٠٠٧، ص ٣٢) أيضاً الآباء على أنْ يعرّفوا أبناءهم

على الأديان، جميع الأديان ويقول: "لا تقلق بشأن القراءة أو رواية القصص، لكن تعامل معهم [أي كتب الأديان] بالمنطق نفسه والتشكيك الذي تتعامل به مع أي كتاب آخر، فهي تحتوي بالفعل على أشياء مهمة لتقولها في العديد من الحالات". أحد الجوانب الفريدة في طريقة التربية الإلحادية هي أنها تسمح للأطفال المعارضة إلى درجة غير مألوفة، وتشجعهم على اكتشاف حقيقتهم الخاصة بشكل جوهري، وعبر المنطق. وللرد على سؤال بلاغي سأله طفل لآباء ملحدين وهو "ماذا لو لم أرغب بأنْ أكون من المذهب الإنساني"؟ يجيب كيرلي (٢٠٠٧، ص٦٣): "إنّ ما تؤمن به و ما تمارسه يعود في النهاية إليك. كل ما أطلبه هو أنْ تبحث في الاحتمالات وتعاين كل المعطيات وتصل إلى قرار عقلاني منطقي عمّا تكون أنت وعمّا هي فلسفاتك.

ويشجع بارنا وروزموند الأهالي ليسمحوا لأبنائهم باتّباع "إيمانهم، مهما حدث في رحلتهم تلك"، لكن يبقى إصرارهما على أنّ الإيمان هو نقطة البداية ومهما حدث من اكتشافات، فإنها يجب أنْ تحدث ضمن سياق المعتقد المسيحي. من الناحية الأخرى، يضع الأهالي الملحدين إيمانهم بقوة المنطق ليقودوا أبناءهم إلى تأويل شكوكي للدين، لكنهم مع هذا يسمحون لطفلهم أنْ يستكشف ليس فقط "الإلحاد" أو "الإيمان" بل حتى الحقيقة نفسها، مهما حدث في رحلتهم تلك.

في كتابه الأحدث "إنشاء مفكرين أحرار" يعرض مغوان، كعقيدة بارزة للتربية الجيدة، الدعوة " لترك الأطفال غير مصنفين". إذ يرى أنّ وصم الأطفال بأنّهم "مسيحين" أو "ملحدين" يتعارض بشكل جوهري مع هدف

التربية العلمانية الرئيس والذي يتجلى بتشجيع حرية الفكر. "إنّ تصنيف الطفل بوجهة نظر معقدة كأن نسميه "جمهورياً" أو "ماركسياً" هو بمثابة النفاق" (ix.viii ،٢٠٠٩). وفي حين من الصعب الاعتراض على أنّ موقعاً محايداً كهذا هو أكثر عدلاً للأطفال، إلا أنّ صعوبات التربية الموضوعية الحقيقية تتّضح عندما يكتب مغوان (٢٠٠٩، ix)، بضعة سطور فقط بعد ندائه "لترك الأطفال بلا تصنيف"، قائلاً إنّ الآباء غير المتدينين يجب أنْ "يجعلوا من عدم الإيمان شيئاً طبيعياً. إذ ليس ثمة من إسهام أعظم ممّا يقدمه الآباء الملحدون لمستقبل أبنائهم كمفكرين أحرار أكثر من جعل عدم إيمانهم خياراً طبيعياً وغير استثنائي في ثقافتنا". ويجب علينا أن نتساءل فيما إذا كان تصنيف طفل المرء بأنّه ملحد في هذا السياق هو أقل فعالية من جعل عدم الإيمان شيئاً طبيعياً وبالتالي عدم تشجيع الإيمان. هل يؤثر مثلاً، إذا حجب الأهالي تسمية "مسيحي" عن أبنائهم وتابعوا بعدها بتمجيد فضائل الإيمان والمعتقد العميق؟ الفكرة، ببساطة، أن كلًّا من الآباء العلمانيين والمتدينين مقيدون في قدرتهم على تحييد أسلوبهم عن التحيزات الخاصة به. وفي الحقيقة، قد لا يكون ثمة من فائدة في منع تسميات "ملحد" أو "مسيحي" إذا كانوا سيضعون الأطفال بشكل كامل في إطار المبادئ البارزة للآراء المنوطة بهم. ولكن، بالرغم من هذه الفروقات، لا يخشى المؤلف في التربية الإلحادية ديل مغوان الاعتراف بقيمة البعضٍ من مبادئ التربية المسيحية. وفقاً لمغوان، لا يمكن للآباء العلمانيين إنجاز شيئ يعجز الآباء الدينيين عن إنجازه. إنه يدرك أنّ كلا التربيتين العلمانية والدينية تستطيعان أنْ تغرسا في الأطفال تقديراً للتفكير النقدي، تشكيكاً بالسلطة، ورفضاً للمفهوم التقليدي للخطيئة. كما يعترف مغوان (٢٠٠٩، ص١) أيضاً

أنه في أثناء تحضيره لكتابة 'تربية مفكرين أحرار' (Raising Freethinkers) تفاجأ باكتشاف أنه حتى عمل المفكر المسيحي المحافظ جيمس دوبسون "يقدّم بعض النصائح التربوية الصلبة إلى جانب اهتمامه البائس بمسألة العقوبة البدنية، التنميط على أساس الجنس، ورهاب المثلية". يشير مغوان أيضاً لاحترامه لعمل المؤلف في التربية المسيحية د. ويليام سيرز. على الرغم من هذا، لا يؤمن مغوان بأنّ التربية العلمانية والتربية الدينية متشابهتان. فالفرق، كما يكتب، هو في المكان الظرفي "الذي تحدث به التربية الدينية والتربية اللادينية". يعكس مغوان بالفعل الحجة القائلة إنّ التربية اللادينية تفتقر بشدّة إلى السياق الديني؛ ويقول عوضاً عن ذلك إنّ الوقت قد حان ليدرك الآباء المتدينون المتحررون أنّ لديهم الكثير من الأشياء المشتركة مع الآباء العلمانيين، وربما لديهم الكثير ليكسبوه بالتماهي معهم. يوجد في كتابته (٢٠٠٩، vi) تلميحاً خبيثاً إلى أنّ المؤمنين المتحررين قد أفرغوا الدين التقليدي كثيراً من مضمونه، لدرجة أنّ الوقت قد حان لإكمال عملية الانتقال والتخلي عنه كلياً، يقول:

أرفع قبعتي للآباء المتدينين الذين يشجعون الشك غير المقيد، والذين صفقوا للتساؤل بلا خوف، ورفضوا إغراءات السلطة. إنني معجب باستعدادهم للانشقاق عن الغالبية في مجموعتهم. نظراً إلى النمو الحالي في الأصولية المسيحية على حساب الصيغ الأكثر اعتدالاً فيها، فإن هؤلاء الآباء المتدينين هم بمثابة سمك السلمون، يسبحون بعكس التيار القوي. في جوهر الدين التقليدي التوحيدي تكمن أفكار تقول إنّ الشك شيء سيّء، وأن هناك

أسئلة معينة لا يجب أنْ تُسأل، وأنّ الكنيسة والكتاب المقدس لديهما درجة معينة من السلطة الموروثة.

باختصار، يبدو أنّ مغوان ينصح بالارتداد عن الدين وليس إصلاحه أو الاشتراك فيه. لكنه بالمقابل لا يهين الآباء المتدينين المتحررين ولا يصورهم كشياطين. تقول حجته "إنّ أتباع الدين التقدمي لديهم من الأشياء المشتركة مع غير المتدينين أكثر بكثير مما لديهم مع أخوتهم في الدين من المحافظين أكثر منهم والحرفيين" (٢٠٠٩، vi).

إنّ أحد جوانب حجة مغوان الذي لا يبدو موثوقاً هو تأكيده غير المثبت أنّ التفاسير المتعصبة للمسيحية تنمو بشكل كبير وبسرعة تفوق [تفاسير ونمو] الحركة المسيحية المتحررة. فبالرغم من أنّ المسيحية المتعصبة تتمتع بحيازتها على إحدى أعلى المراتب من حيث نسبة المعتنقين، إلا أنها تحوز أيضاً على إحدى أعلى المراتب من حيث نسبة المرتدين عنها، وهؤلاء الذين يغادرون يختارون أشكالاً من المسيحية أكثر تحرراً بشكل دائم تقريباً (ألتيميه ٢٠٠٦، ص ١٢٨-١٢٩). بالإضافة لذلك، يجب أن نضع بالحسبان النمو الغريب لكنيسة المسيح المتحدة، أحدى الكنائس المسيحية الأكثر تحرراً، ونمو المجموعات المسيحية التقدميّة المتعددة وحركات مثل شبكة التقدميين الروحانيين (Network of Spiritual Progressives)، يسار الصليب (Cross Left)، ومركز المسيحية التقدمية (the Center for Progressive Christianity). كذلك، لا يوجد دليل على أنّ تفاسير الحرفيين تهيمن على أرجاء المسيحية ككل. وبالرغم من أنّ المسيحية المتعصبة

قد نجحت ربما في تفوقها خلال السنوات الأخيرة، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن غالبية المسيحيين هم حرفيون.

في الحقيقة، كما تظهر دراسة مركز بيو الاستطلاعية (٢٠٠٨، ص ١١)، يفشل العديد بالتأكيد على المعتقدات المؤيدة لوجود الجنة، بما في ذلك (١٥ ٪) من المسلمين، (١٦٪) بروتستانت، (١٨٪) كاثوليك، (٤٩٪) هندوس، و (٦٢٪) يهود. وتظهر أعداد أقل اعتقاداً مؤيداً لوجود الجحيم: بروتستانت (١٧٪)، كاثوليك (٤٠٪)، يهود (٧٨٪)، مسلمين (٢٠٪)، بوذيين (٧٤٪)، هندوس (٦٥٪).

خاتمة:

لقد ناقش هذا الفصل أن المواقف السلبية المقيمة في الوجدان الديني تجاه الملحدين في الولايات المتحدة هي تقريباً مواقف لا أساس لها من الصحّة. وكما لاحظ إدجيل وآخرون (٢٠٠٦، ص٢٣٠)، "إن الأميركيين يتصورون الملحد على أنه يمثل رمزياً شخصاً يرفض بشكل كامل أسس التماسك الأخلاقي والانتماء الثقافي في المجتمع الأميركي". في الماضي، كانت جماعات مثل الكاثوليك واليهود والشيوعيين تؤدي دور الشرير الرمزي الذي يقف الأميركيون ضده. ولتصوير الطريقة التي يُرى بها الملحدون، يلاحظ إدجيل (٢٠٠٦، ص ٢٢٧) أنّ أحد الإجابات على استفتاء الأجندة العامة كانت، "امرأة جمهوريّة في منتصف الستينيات، أخبرت من يجري المقابلات من طرفنا أن الإيمان بشيء فائق هو أمر ضروري لأذهب إلى ما وراء "الأنا"، الاستهلاكية

المنغمسة بالذات بشكل محدود والتي تراها متفشية [في المجتمع]. إن هذا الجزء المقتطف من المقابلة يظهر كيف ربطت المرأة ذاتها بأفكار الاستهلاكية والتكبر والإلحاد والهويةالأميركية". استنتج المؤلفون (٢٠٠٦، ص ٢٣٠) أنّ "المواقف تجاه الملحدين تخبرنا عن المجتمع والثقافة الأميركية أكثر مما تخبرنا عن الملحدين ذاتهم" و "أنه في الإجابة على أسئلتنا عن الملحدين، لم يكن المجيبون على استبياننا، على العموم، يشيرون لملحدين حقيقيين كانوا قد قابلوهم، بل كانوا يجيبون عن 'الملحد' باعتباره فئة ثقافية منفصلة عنهم". وفي استكشاف أدب التربية الإلحادية، آمل أن يكون هذا الفصل قد أظهر أنّ هذا التوصيف العام غير الدقيق هو باطل من الناحية التجريبية.

إنّ الفروقات (وكذلك التشابهات) بين نموذج التربية المسيحية الذي قدمه بارنا وروزموند ونموذج التربية الإلحادية الذي قدمه مغوان، كيرلي، وكاي هي تقاطعات حقيقية بدون شك. فمثلاً، نجد عند كلٍّ من بارنا وروزموند، ميزة بتطرقهم لزواج المثليين وهو ما لا يوجد في تعليم التربية الإلحادية. في الواقع، إن كون المرء متزوجاً يحظى بالقليل أو ربما بعدم الاهتمام في كتاب التربية الإلحادية، وأنّ روزموند وبارنا يعتقدان أن الآباء المسيحيين (ربما على وفق ما قاله لهم الإنجيل) يعملون على وفق سلطة ووجهة نظر مثالية لدرجة أنهم (خصوصاً عند روزموند) يُسقطون دور المجادلة والتوضيح الأبوي للأبناء. وهذا يشكل فارقاً أساسياً بين طرق التربية المسيحية والإلحادية. فالآباء الملحدون يعطون لأبنائهم حق مجادلتهم، إذ يعطون قيمة للمنطق، ويعتقدون أنّ كل الآباء الجيدين يجب أنْ يعملوا بشكل راسخ وفقاً

للعقلانية، وليس وفقاً السلطة فقط. إلا أنّ مناقشةَ نسبيّة العقلانية، كما وُضّح مسبقاً، تبقى غائبة عن هذا النقاش. من ناحية أخرى، إنّ الهدف الأساس من أسلوب التربية المسيحية هو إنشاء طفل مسيحي مخلص، وله علاقة شخصية عميقة مع الله. إذ يجب أنْ يبدأ الأطفال استكشافهم للحياة من منطلق الحقيقة الإنجيلية وصحّة وجهة النظر المسيحية بينما يتم تشجيع الآباء المسيحيون على السماح لأبنائهم السعي وراء إيمانهم، "مهما حدث خلال هذه الرحلة"، لكن يظل الافتراض القائم هنا هو أنّ هذه الاكتشافات سوف تتم ضمن سياق الإيمان المسيحي. من ناحية أخرى، وعلى الرغم من أن الآباء الملحدين يضعون إيمانهم بشكل رئيس في قوة المنطق لتقود الأطفال إلى تفسير مشكك بالدين، لكنهم مع هذا يسمحون لابنهم أن يستكشف "الإلحاد" أو "الإيمان" وليس هذا وحسب، بل يستكشف كذلك الحقيقة ذاتها.

بأيّ حال، تظهر هذه الدراسة أنّ هناك بالفعل قواسم مشتركة جوهرية بين المجموعتين. ويجب أنْ نعترف أن كل مجموعة لديها النيّة بهدف مختلف نوعاً ما (وهو التقوى عند المسيحيين والشك الديني عند الملحدين) إلا أنّ كلا المجموعتين تهتمان بالمستوى نفسه من التهذيب ومراعاة أخوتهم في الإنسانية (سواء تعلم المرء اتّباع الإنسانية أولاً، أو اتّباع حياة المسيح، فالسلوك الناتج متطابق بشكل جوهري). وتماماً كما يتمنى بارنا وروزموند أنْ يغرس الآباء المسيحيون في أبنائهم الصدق واللطف والتواضع والاستقامة، كذلك يحث مغوان وكاي الآباء الملحدين على القيام بالمثل. وإذا كان روزموند ينتقد "الاعتزاز العالي بالنفس"، فإنّ مغوان ينتقد الغرور وإيلاء أهمية بالغة للذات.

كلاهما ينصح بالترياق ذاته، ألا وهو التواضع. إذا كان بارنا يحضّر الآباء المسيحيين لهروب صعب من الوضع السائد للتربية، فإنّ مغوان يحضّر الآباء الملحدين لتحوّل صعب مشابه. حتى لو اعترفنا بالفجوة بين أنْ نأمر الأطفال بالالتزام بالحقيقة الإنجيلية وبين الطلب منهم الالتزام بأولوية المنطق، لكن مع هذا لا يمكن أنْ نغفل أن كلا الأمرين يتطلب تصميماً والتزاماً بعيشٍ منظم.

ليست الفروق بين نصائح التربية المسيحية والإلحادية مجرد فروق رمزية. في النهاية، يضع بارنا وروزموند في حسبانهما تنشئة طفل يمجد الله بما يتّفق مع الإنجيل ويشجعان الآخرين على القيام بالمثل. وفي المقابل، يأمل مغوان، كيرلي، وكاي أنْ يروا الأطفال راسخين بمهارات التفكير الذكي، وقادرين على الاستبصار في العالم المادي بدون مساعدة معتقد بذاته. في الحقيقة، إنهم يأملون أنْ يصبح الأطفال متحررين مما يعتقدون أنه بمثابة قيود خرافية. ومع هذا، يوجد لدى كلا الطرفين (المسيحي و الإلحادي) الكثير من التشابهات الوجودية. إذ يولي بارنا وروزموند أهمية كبيرة للنزاهة، ومعاملة الآخرين، والعيش بطريقة صائبة وأنْ تكون عادلاً ومحترماً. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن المؤلفين الملحدين. في الحقيقة إنّ كلا المجموعتين مهتمتان جداً بتطوير شخصية قوية لديها مبادئ في المراهقين بعمر الشباب. إنّ الشخصية هي الوسيلة التي يبلغ كلا الطرفين من خلالها غايته القصوى، سواء كانت حياتها فلسفية أو مكرسة للدين؛ إذ إنّ المسيحي الأخلاقي والملحد الأخلاقي كلاهما يمشيان بطرقات متوازية.

مع هذا، تجدر الإشارة الى أن نموذج التربية العلمانية يتمتع بميزة إضافية عن النموذج المسيحي. لأنّ نموذج التربية المسيحية مشروط بقبول العقيدة المسيحية، بينما نموذج التربية العلمانية منفتح على أيّ عقيدة ولجميع العقائد. في الحقيقة، إنّ فضيلته الأسمى تكمن في مرونته؛ ولاسيما قابليته لأنْ يكون مناسباً مهما كان الطريق الذي قد يأخذه الطفل في حياته، سواء كان دينيا أو لادينيّا. والسؤال الذي يواجه نموذج التربية المسيحي بشكل خاص هو: ما الذي يحدث إذا قرر الطفل اختيار دين مختلف عن المسيحية أو عدم اختيار دين مطلقاً؟ إذا كانت دروس التربية المسيحية عن الواجب والأخلاق تتمحور حول التقيد بالمعتقد المسيحي، فبالتالي هؤلاء الذين يرفضون المسيحية ليسوا ملتزمين بتلك القواعد الأخلاقية. يبدو إذاً أن نموذج التربية اللادينية التي تضع الأخلاق كأساس للمثاليات الإنسانية الملائمة عالمياً عوضاً عن الأفكار الدينية التي قد يرتد عنها الطفل لاحقاً، هو نموذج يثبت أنه أكثر مقاومة للتغيير، كون التغيير أمر غير مضمون بالمرة.

هل اللّٰه فرضية؟ فلسفة الإلحاد الجديد المعاصرة عن الدين، والإشكال الفلسفي

ريان ك. فالسيوني

أنوي في هذا الفصل تقديم بعض الإشكاليات الفلسفية الجوهرية في منهجيات الملحدين الجدد، ونظرائهم في فلسفة الدين سواءً الإلهية أو الإلحادية بحسب رأيهم بالمعتقد الديني. فقد أدت هذه الإشكاليات إلى فلسفة رديئة وإلى علم رديء أيضاً، وهي بمثابة عائق أمام فهم الدين بكافة أنواعه، وقد قام الملحدون الجدد وغيرهم بصناعة مغالطة بهلوانية[1] في تعاطيهم مع الادعاءات الدينية باعتبارها فرضيات، وبالتالي لقد ضلّت انتقاداتهم (ودفاعهم) طريقها، وتترتب بنية هذا الفصل كالآتي:

- عرض العلاقة بين الملحدين الجدد وفلسفة الدين المعاصرة.

[1] . المغالطة البهلوانية هي تفسير وليس ترجمة حرفية للعبارة الإنكليزية (straw man) أو 'رجل القش'. وهي نوع من أنواع الادعاءات قائمة على تحريف الموقف المعارض من خلال تفنيد حجته بشكل يوحي أن الحجة المعاكسة هي الصحيحة. ويقوم المدعي بإعادة عرض حُجة الطرف الآخر ولكن بعد (استبدالها) أو (تغييرها) أو (تحريفها) أو (تشويهها) إلى صورة أخرى أضعف من صورتها الأصلية التي قالها صاحبها، وذلك لكي تصبح ضعيفة يُمكنه مهاجمتها عندها وليس مهاجمة الحُجة الأصلية. وبهذه الخدعة يمكن أن تفقد الحُجج الصحيحة قوتها بالفعل من خلال هذا الالتفاف 'البهلواني' عليها. (المترجمة)

• مناقشة فرضية الله بمختلف أشكالها، بما في ذلك ابستمولوجية البرهان بالدليل[1] الخاصة بها، وعرض سبب كونها إشكالية من الناحية الفلسفية .

• التطرق إلى آثار هذه الإشكاليات على دراسة الدين، وتحليل أصولها الايديولوجية على أمل تجنبها في دراسة الدين.

روابط مستبعدة:

لعل الأمر الذي أذهلني في وابل الأدب الانتقادي (ومعظمه صادر من فلاسفة جادين) الذي يتطرق للملحدين الجدد، هو وجود مانترا طاغية فيما يتعلق بفشل هؤلاء المؤلفين التام بانصاف 'الدين'، الموضوع الأهم في نقاشاتهم. وفي إحدى المراجعات الشهيرة لكتاب 'وهم الإله' في ' London Review of Books'، قال تيري إيغلتن (٢٠٠٦):

تخيل وجود شخص يتحدّث مطولاً عن علم الأحياء وكل ما يعرفه عن الموضوع هو [ما قرأه في] 'كتاب الطيور البريطانية' (Book of British Birds)، ستتمكن [عندها] من تكوين فكرة تقريبية عن الانطباع لدى قراءة ريتشارد داوكنز وهو يتحدّث عن اللاهوت. إن المنهمكين بالعقلانية مثل داوكنز، وهو أقرب ما يكون إلى الملحد المحترف الذي لم نعرف مثله منذ زمن

---

[1] . البرهان بالدليل (evidentialism) هي نظرية من نظريات التسويغ المعرفي؛ ويمكن صياغة نظريات برهانية متعددة ومتشعبة من خلال تقديم تحاليل مختلفة للمفاهيم المعرفية. (المترجمة)

بيتراند راسل، هم [أي المنهمكين بالعقلانية] الأقل كفاءة في فهم ما يدينوه [أي الدين]، وذلك باعتبارهم لا يؤمنون أنّ هناك ما يجب فهمه [أي الله]، أو أن هناك ما يستحق الفهم على الأقل.

ولهذا السبب فهم دائماً يقدمون صورة مبتذلة وهزلية عن الدين من شأنها أنْ تفزع طالب لاهوت في السنة الأولى. وكلما كرهوا الدين أكثر، كانت انتقاداتهم مغلوطة أكثر.

وقد علق لاهوتي مدينة جورج تاون جون هوت (٢٠٠٨، الحادي عشر) قائلاً إنّ "الإلحاد الجديد لا يشكل تحدٍّ بالنسبة للاهوت. إذ إنّ علاقته باللاهوت هي بمستوى نوعية الإيمان المعيب نفسه الذي يمكن أنْ نجده في أدب الخلقويين والأصوليين المعاصرين". وقد قال أيضاً إنّ "فهمهم للإيمان الديني لا يزال بالمستوى غير الأكاديمي نفسه [تماماً] مثل التديّن الحرفي والخرافي وعديم التفكير لأولئك الذين ينتقدوهم" (٢٠٠٨، الثالث عشر)، كما قال الفيلسوف المسيحي ألفين بلانتينجا (٢٠٠٧) في نقده لكتاب 'وهم الإله': "لعلكم تقولون إنّ بعض محاولاته في الفلسفة هي محاولات طالب سنة ثانية بأفضل الأحوال، إلا أنّ هذا لن يكون عادلاً بحق طلاب السنة الثانية؛ في الحقيقة (وبعيداً عن تعظيم المستوى) فإنّ العديد من حججه ستحصل على علامة رسوب في صف الفلسفة لطلاب السنة الثانية". باختصار، أشار النقاد إلى افتقار الملحدين الجدد للحنكة الفلسفية واللاهوتية، وأدانوهم لتمسكهم بمفهوم غير مدرك لماهية المعتقدات الدينية بالفعل. إضافة إلى أنهم أدانوا

الملحدين الجدد لانتقائيتهم المزعجة والتي تخدمهم فيما يتعلق باختيارهم لشركائهم في المعركة.

والنقد المحوري هنا هو أنّ الملحدين الجدد قاموا بخلق مغالطات بهلوانية؛ إذ إنهم يسيؤون فهم طبيعة المعتقدات الدينية، ويركزون على الأمور الخاطئة في الدين، ويفشلون عموماً في بلوغ 'جوهر' المعتقد الديني. يقول العديد من نقاد الملحدين الجدد هؤلاء إنّ عليهم النظر بعمق أكثر ليفهموا المعنى الديني الذي يفوق العلم والميتافيزيقيات الرديئة، وإساءات الزعماء الدينيين، وتناقضات الإيمان، وما إلى ذلك. وأنا أقوم بتقديم ادعاء مماثل؛ وهو تحديداً أنّ هؤلاء المفكرين الملحدين قد ضلّوا عن غايتهم. لكن سأتوسع بهذا النقد أكثر بقليل من خلال الادّعاء بأنّ العديد من فلاسفة الدين الأكاديميين (كل من المدافعين والمعارضين للمعتقدان الدينية) يقعون ضحية التوجه السيء وبالطريقة نفسها إلى حدّ ما. إنّ النقاد أعلاه محقين بإدانتهم لضعف الملحدين الجدد الفلسفي واللاهوتي، إلا أنهم فشلوا برؤية أنّ هذا النقد هو حقيقة نقد للتقليد الطاغي في التيار الفلسفي واللاهوتي بحدّ ذاته. إذا لعل الملحدين الجدد قد فشلوا بإنصاف المعتقدات الدينية، إلا أنهم ليسوا بعيدين كلياً عن التقليد الفلسفي واللاهوتي. في الحقيقة فإنّ الكثير من فلسفة الدين الأكاديمية تعزز الرأي الذي يقدمه الملحدون الجدد عن المعتقدات الدينية (مثل الإبقاء على الفرضيات لحاجتها للبرهان)، وثمة مفارقة هنا آمل أنْ تتوضح أكثر خلال تقدمنا في هذا العمل. الفلاسفة هم (على استعداد بمعظمهم ليكونوا) مساهمين وضحايا للأخطاء الفكرية نفسها.

ويمنح الفلاسفة (سواءً بشكل علني أو ضمني) الشرعية لنوعية الادعاءات التي تدور حول طبيعة المعتقد الديني والتي يقوم هؤلاء الملحدون الجدد الشهيرون بأخذها بالحسبان وانتقادها في أعمالهم. لذا آمل من خلال وضع هؤلاء المفكرين في حوار مع بعضهم البعض أنْ أثبت أنه بعيداً عن كون هذا النقاش عن الدين نقاشاً ضالاً وهامشي، فإن النقاد الملحدين يقومون بادعاءات مشروعة تتفق مع افتراضات مسبقة ومعتقدات معينة تشكل اشكالية كبيرة لمفكرين مهمين في الفلسفة المعاصرة.

ولذلك، فإنّ قضيتي المحورية هي أنّ فرضية الله ونظرياتها البرهانية الموجودة قد فشلت بانصاف طبيعة المعتقدات الدينية، وأنّ هذا لا يمكن علاجه إلا من خلال إيلاء اهتمام وثيق للدور الذي تؤديه المعتقدات الدينية في حياة المؤمنين. ولكي نكون واضحين، فإنني لا أدعو إلى اتباع نهج ربوبي حيث تكون المعتقدات الدينية محصنة من الانتقادات لمجرد أنها مصدّقة. إضافة إلى أنني لا أدعي أنّ المعتقدات الدينية لا يمكن أنْ تكون مشوّشة وخرافية أو باطلة تماماً؛ فيمكن أنْ تكون المعتقدات الدينية هذه الأشياء جميعها، ولطالما كانت كذلك بالفعل. لكن سواءً كانت افتراضات بالمطلق، أو ادعاءات ميتافيزيقية عن العالم، أو تعبير لا عقلاني عن أعمق قيمنا، أو ألفاظ بلا معنى... إلخ، فهذه مسائل بحاجة للإثبات ولم يفعل الملحدون الجدد ولا فلاسفة الدين هذا، وقد قاموا باتخاذ رأي عن طبيعة المعتقدات الدينية لا يتناسب مع أي تحليل موضوعي لهذه المعتقدات. وبالتالي فقد استندت اعتراضاتهم على أساس إشكال فلسفي جوهري. ومن خلال إيلاء اهتمام

عميق لمظاهر الحياة التي ظهرت فيها الادعاءات الدينية، ومن خلالها فقط يمكننا البدء بفهم معانيها ومن ثم فهم الطريقة الأمثل لتحليلها أو انتقادها.

فرضية الله:

في هذه المرحلة، دعونا نلقي نظرة فاحصة على السمات الأساسية والمميزات الفردية لفهم الملحدين الجدد ونظرائهم في فلسفة الدين المعاصرة المحير لطبيعة المعتقدات الدينية، وإنّ أول وأهم ادعاءات ريتشارد داوكنز، وسام هاريس، وفيكتور ستنجر هو أنّ المعتقدات الدينية هي فرضيات عن العالم[1]. هذا بالفعل هو الادعاء الأساس الذي قدمه كل من الملحدين الجدد كما قدمه زملائهم الفلسفيين (بشكل أو بآخر). من حيث المبدأ، فإنهم جميعاً يَعدّون أنّ الإيمان بالله هو حقيقة مفترضة عن طبيعة الواقع. ويبني داوكنز قضيته على فشل هذه الفرضية في العديد من نصوصه. ويقدم في كتاب 'وهم الإله' قصة متقدمة نوعاً ما عن أصول وطبيعة 'فرضية الإله'. بالنسبة لداوكنز نشأ الإيمان بالله في مرحلة الجهل من تاريخ الإنسان التطوري. ويكرر داوكنز بشكل أساسي الرأي عن الدين الذي يدافع عنه التقليد الفكري في

[1] . الآن وفي هذه المرحلة يمكننا تقديم مناقشة مطولة عن المعنى المقصود من كلمة 'فرضية' هنا. وهناك بعض الفوارق الجديرة بالاهتمام التي يجب الإشارة إليها فيما يتعلق بالطرائق التي يتصور فيها كل من هؤلاء المفكرين هذه الفكرة. لكن حجتي تقول بوجود أساس طاغ مشترك بين جميع هؤلاء المفكرين فيما يتعلق بطبيعة المعتقدات الدينية التي يمكن استيعابها بشكلٍ مقبول من خلال مفهوم الفرضية.

الأنتروبولجي وهو: أن البشر الأوائل افترضوا وجود قوى لامرئية خلال محاولتهم لفهم العناصر الطبيعية والتحكم بها.

والإيمان بالله بهذه الطريقة هو فرضية تفسيرية تهدف إلى وصف خاصية من خاصيات العالم ومصدر معظم ما نراه من حولنا. ومن ثم فهو فرضية منافسة لكل من ادعاءات التقاليد الدينية الأخرى، وادعاءات الفلسفة الطبيعية عن الواقع والأصول. وكما هي الحال بالنسبة لجميع الادعاءات عن الحقيقة، فهي عرضة للبحث بمدى صحتها أو بطلانها. والنقاش بهذا الأمر هو أكثر ما يعنيني بالفعل ويبدو أنّ معظم الناس الذين يعيشون في بلدان ناطقة بالإنكليزية (وفي بلدان أخرى فيما يتعلق بهذه المسألة) قبلوا معايير النقاش على النحو الذي وضعه المؤمنون ونظرائهم غير المؤمنين. يمكن معرفة أنّ هذه المعايير مقبولة ضمنياً من خلال نوعية الردود والانتقادات عموماً التي وجهت إلى أعمال هؤلاء المؤلفين [أي مؤلفي كتب الإلحاد الجديد]. أحد الاهتمامات الشائعة هو حول مدى نجاح الجدل، ويلوم النقاد المؤلفين الملحدين لفشلهم بدحض صحة الادعاءات الدينية بما يرضيهم، على حين ادّعى المتعاطفون معهم أنّ هذه الأعمال هي مساهمة كبيرة في الحجة التراكمية ضدّ حقيقة المعتقد الديني ولم يكن هناك تعبيراً جوهرياً ينتقد المغزى من هذا المشروع برمته الذي يجادل المعتقدات الدينية. إنّ مفهوم 'الجدل' يُعرّض مفهوم طبيعة الدين والمعتقد الديني للخطر؛ فتصبح الادعاءات الدينية أقرب إلى كونها فرضيات (ويستخدم كل من داوكنز وهاريس هذا المفهوم بشكل كبير). هذه الفرضية أو سلسلة الفرضيات هي عرضة إلى البحث من النوع

الذي يهدف 'الجدل الكبير' إلى تقديمه. ولكي أكون واضحاً، فأنا على قناعة بأن هذا النهج في التعامل مع المعتقد الديني بلا جدوى على الإطلاق، ويمكننا أنْ نرى حقيقة أنّ المعتقدات الدينية ليست فرضيات، سواءً طبيعية أو خارقة للطبيعة، من خلال تحقيق سريع في القواعد اللغوية للمعتقدات الدينية. وهذا هو التحقيق الذي يبدو أنّ هذه الأعمال تفتقر إليه، أعمال جميع الأطراف المنخرطون في هذا 'الجدل الكبير'.

يتعامل داوكنز (٢٠٠٦، ٣١) مع فرضية الإله باعتبارها فرضية عن الأصول إذ يقول: "هناك إنسان خارق، وذكاء خارق قام عمداً بتصميم وخلق هذا الكون وكل ما فيه، بما في ذلك نحن". ويقوم بمقاربة هذه الفرضية باعتراض واضح؛ فيقول: "إنّ أيّ ذكاء خلّاق، لديه ما يكفي من التعقيد لتصميم أي شيء، له وجود فقط باعتباره منتج نهائي لعملية مطولة من التطور التدريجي" (٢٠٠٦، ٣١). وبالتالي، فإنّ الوجود الإلهي كما تطرق إليه في فرضية الإله يتعرض إلى العمليات الطبيعية التطورية نفسها التي يتعرض لها باقي الكون، أمّا بالنسبة لداوكنز فإنّ فرضية الإله هي أقل معقولية بكثير من التفسير الطبيعاني الأبسط عن الأصول. يقوم داوكنز إذاً بوضع فرضيتين متنافستين أمامنا هما:

- الفرضية الأولى تقول أن الكون هو نتيجة لصنيعة مصمم.
- أو الكون هو نتيجة العمليات التطورية الطبيعية.

الإيمان والإلحاد هما فرضيات تتنافس حول السبب الأساس لأصل الكون المادي. ويخلص داوكنز بعد دراسة مختلف الحجج عن وجود الله، و' دليل' الخلقوية (ولاسيما بشكلها الأحدث المتمثل بحركة التصميم الذكي) إلى أنّ الفرضية فاشلة. ويؤكد داوكنز أنّ المؤمنين الدينيين (أو العلماء) لا يعتقدون جميعهم بأنّ الدين مؤهل لتقديم ادعاءات علمية، وهناك مؤمنون أقل من الأصوليين وزملاء في العلوم أمثال ستيفن جاي جولد ممن يجادلون لصالح الفكرة القائلة إنّ الدين والعلوم هما مؤسسات منفصلة، وينبغي تحليلها وتقييمها بطرق مختلفة. ببساطة لا يطرح العلم والدين الأسئلة نفسها ولا يقدمون أجوبة من النوعية نفسها. لكن بالنسبة لداوكنز فإنّ المفكرين أمثال جولد هم حالة شاذة في تاريخ المعتقد الديني. لا تتماشى هذه 'الحركة الجديدة' مع طبيعة وأصل وآلية 'فرضية الإله'. وقد قام داوكنز بإنشاء مفهوم 'الميمات' (memes) باعتبارها وحدات للتطور الثقافي. فبالنسبة له المعتقدات الدينية (بالإضافة إلى الطرفات والطقوس والأغاني والأشعار ونظريات الحياة) انتقلت عبر الثقافات وهي عادة ما تكون لصالح بقاء الثقافة التي انتقلت منها. إضافة إلى أنّ الأديان هي مظهر من مظاهر الميم الفاسد التي يشبهها داوكنز ب'الفيروس العقلي'. ويتألف هذا الفيروس العقلي من مجموعة من المعتقدات الكاذبة والعادات الفكرية والسلوكية السيئة التي تهدد حياة الجنس البشري. إذاً سيكون المستقبل البشري على المحك ما لم تستبدل ميمات الدين بميمات العلم. يؤمن داوكنز كزملائه بالإلحاد الجديد أنّ لدينا واجباً فكرياً وأخلاقي باتّباع الدليل مهما كان المكان الذي يقودنا إليه. وكما يتضح في هذه الحالة، فإنّ الدليل يقودنا بعيداً عن فرضية الإله وأبعد في الحقيقة عن الدين ككل. بالنسبة

لداوكنز تطمح كلا الفرضيتين لتفسير الكون، وسبب وجودنا فيه ومعنى الحياة وجميع هذه التساؤلات تخضع للتفسير العلمي وقد كان الدين يقدم الأجوبة الخاطئة عنها لمدة طويلة من الزمن. ووفقاً لداوكنز هناك الكثير من التداخلات بين الخطابات العلمية والدينية، ويقدم الدين لنا علماً بالياً. وقد أوضح داوكنز (٢٠٠٧أ) أنّ الوجود الإلهي "هو فرضية علمية يجب تحليلها بالقدر نفسه من التشكيك الذي تتعرض له أيّ فرضية أخرى". ومن الواضح أنه قد تمّ دحضها بالدليل.

وعلى الرغم من أنني لن أتطرق هنا إلى نموذج هاريس عن فرضية الإله بشكل مفصل، وسأكتفي بالقول إنّه يردد هذا الأسلوب عموماً في كتاباته، وفي أحد الأمثلة الواضحة عن هذا، يناقش هاريس ويقول إنّه "يجب على المعتقدات التي تعنى بتفسير العالم أنْ تكون مسوّغة عقلياً تماماً مثل أيّ معتقدات أخرى" (هاريس ٢٠٠٤، ٦٣). ويصبّ هاريس تركيزه فعلياً على الطبيعة الاقتراحية للغة بأكملها ويمثل رأيه نموذجاً عن 'النظرية التصورية للغة' التي نهرها فتغنشتاين لكونها بالغة البساطة إلى حدّ فشلها بتمييز وإنصاف الاستخدامات اللغوية المتنوعة. ويرى هاريس (٢٠٠٤، ٥١)،أنّ "الإيمان بافتراض ما هو مسألة إيمان بأنه يمثل بأمانة حالة ما في العالم... وهذا يوضح لماذا لا نستطيع التوقف عن تقييم الدليل، والمطالبة بأن تكون جميع الافتراضات المعنية بالعالم متماسكة منطقياً. وتنطبق هذه القيود على مسائل الدين بالمستوى نفسه". وتهدف الادعاءات الدينية كجميع الادعاءات الأخرى إلى تصوير العالم كما هو في الواقع ويأتي تحليل هذه الادعاءات عن

طريق التحقيق بالأدلة ومجدداً قدّم هاريس لنا رأياً عن المعتقد الديني باعتباره فرضية منافسة عن طبيعة الواقع والنشأة.

ويقدّم فيكتور ستنجر (الفيزيائي والفيلسوف والملحد الجديد الذي فوّض مؤخراً) المعتقدات الدينية باعتبارها فرضية بطرح هو الأكثر مباشرة وتماسكاً. إذ يوضح أن المعتقدات الدينية هي ليست فرضيات فحسب، بل إنها فرضيات علمية بحاجة إلى دليل تجريبي متميز وواضح. ويقول في مقدمة آخر كتبه الذي يحمل عنوان 'الله: الفرضية الفاشلة' (God: The Failed Hypotheses) : "سوف يستند تحليلي إلى الزعم [القائل] إنّ الله يجب أنْ يكون قابلاً للاستدلال عليه ببساطة من خلال الوسائل العلمية نظراً إلى حقيقة أنه من المفترض أنْ يؤدي هذا الدور الأساس في تسيير الكون وحياة البشر" (ستنجر ٢٠٠٧، ١٣). ثم يبدأ ستنجر بعدها برؤية ما إذا كانت اللمسة الإلهية في الواقع قابلة للاستدلال عليها في العديد من السياقات العلمية التي قيل لنا بأنه يؤدي دوراً فيها. وإذا كانت هناك "ظواهر نجد عند دراستها أنها لا يمكن أن تكون من أصل مادّي يفوق الشك المنطقي... [عندها] يتم الاستدلال على حضوره بعيداً عن الشك المنطقي، وذلك من خلال التأكيد التجريبي على هكذا ظاهرة" (ستنجر ٢٠٠٧، ١٤). إنّ الحلقة المفرغة التي تظهر في هذا الادعاء وحده، تضع قاعدة تجريبية للتأكيد على فرضية الإله. ويعترف ستنجر أننا حتى لو لم نتمكن من الاطلاع على ظاهرة لا دليل عليها، لكن يبقى احتمال الوجود الإلهي ممكناً من الناحية المنطقية، إلا أنّ عدم وجود الدليل يُعدّ دليلاً على عدم الوجود في هذه الحالة، فإذا لم يتجلى الحضور الإلهي في الأماكن التي

يجب أن يتجلى فيها (بحسب الادعاءات الأساسية للمؤمنين الدينيين)، عندها سيكون لدينا سبباً وجيهاً للشك بوجود هكذا كائن. باختصار إنّ معقولية وجود الله تبلغ درجة صفر، إذ إنه غائب باستمرار في الأماكن التي لدينا أسباباً عقائدية جيدة لنفترض أنه موجود فيها.

هذا مثير للاهتمام كما أنه جدليّ فلسفيّ من عدّة نواحٍ. ولا أهدف هنا إلى نقد التفاصيل الدقيقة في نهج ستنجر بل إلى تقديم نقد عامٍ للاقتراحات الكامنة وراء نهجه العام في فهم طبيعة المعتقدات الدينية الذي تكشفه أساليب كهذه. ووضعتُ هذه 'الحجة عن الافتقار الى الدليل' على النحو الآتي:

١. وضع فرضية عن الله الذي يؤدي دوراً مهما في الكون.

٢. افتراض أنّ الله له سمات محددة يجب أنْ تقدم دليلاً موضوعياً على وجوده.

٣. البحث عن مثل هذه الأدلة بعقل منفتح.

٤. إذا وجد مثل هذا الدليل، نستنتج أنّ الله قد يكون موجوداً.

٥. إذا لم يتم العثور على مثل هذا الدليل الموضوعي، نستنتج بعيداً عن الشك المنطقي أن الله الذي لديه خصائص كهذه غير موجود (ستنجر ٢٠٠٧،٤٣).

وقد وفى ستنجر بوعده تماماً، فهو يبحث عن دليل عن أعمال الله في العديد من السياقات ولم يجد ايّ دليل، وهو الأمر غير المفاجئ. ويبدو أنّ العالم على ما يرام بحسب قوانينه الطبيعية وشروطه الأولية. بالنسبة لستنجر فإن هذا دليل إيجابي على عدم وجود الله.

ويقدم الفيلسوف الإلحادي ج. ل. ماكي (١٩٨٢، ٦) قصة مماثلة عن الطبيعة الافتراضية للمعتقدات الدينية وعن دور المناقشات الاستدلالية لصالح أو ضدّ الافتراضات الدينية إذ يقول:

يمكن اعتبار أنّ جميع هذه المناقشات [مع أو ضدّ الوجود الإلهي] تستند الي مبدأ عام واحد، أو تشترك بصيغة أو غاية واحدة: فهي مناقشات تسعى للحصول على التفسير الأفضل، والدليل يدعم

النتيجة، ويتم اقتراحه لأننا إذا افترضنا أنّ تلك النتيجة هي حقيقة—أو بالأحرى قريبة من الحقيقة على الأقل—سنحصل على تفسير عام أكثر دقة من خلال مجموعة الأدلة كاملة، وفقاً للاعتبارات التي يتم الاستشهاد بها من أي نوع كانت، [وسيكون هذا التفسير أكثر دقة] من الذي ستقدمه أي فرضية بديلة متاحة.

أمّا بالنسبة لماكي، ينبغي تحليل الأدلة التجريبية والعقلانية كلها التي تتّخذ صيغة حجة إيمانية كلاسيكية على حد سواء في شكل حجج نظرية كلاسيكية. ويستشهد ماكي بديكارت و[جون] لوك لدعم الرأي العام الذي

يقول أن علينا استخدام 'المنطق' عند تقديم حجة لصالح صحّة الادعاءات الدينية. وفي كتاب 'معجزة الإيمان' (The Miracle of Theism)، يقيّم ماكي بعناية المزايا النسبية للحجج الإيمانية التقليدية، والأدلة على المعجزات، والأدلة على التجربة الدينية، ويجد بأنها غير كافية لإثبات الوجود الإلهي. كما يأخذ الحجج التقليدية ضدّ وجود الله في الحسبان (أي مشكلة الشر على سبيل المثال) ويجد بأنها دليل آخر وإضافي عن عدم وجود الله. ويشترك ماكي بهذا النهج التراكمي مع كل من الملحدين الجدد والعديد من فلاسفة الدين، وفي خلاصة القضية لصالح الفرضية الإلهية يستنتج الآتي:

لذا، في النهاية يمكننا أنْ نتّفق مع ما قاله لابلاس عن الله: لسنا بحاجة لهذه الفرضية. يمكن الوصول إلى هذه النتيجة من خلال الفحص الدقيق للحجج المتطورة لصالح الإيمان من دون حتى التطرق إلى أقوى الاعتبارات في الجانب الآخر، أي مشكلة الشر والتاريخ الطبيعي المتعدد للدين. عندما نضع هذه الأمور في الميزان، تبقى الكفة الأرجح لعدم الإيمان بفارق كبير. (ماكي ١٩٨٢، ٢٥٣) يفكر الفيلسوف الديني ريتشارد سوينبورن أيضاً بوجود وفعالية الله وفقاً للفرضيات القابلة للاختبار. وعلى الرغم من أنه لا يشترك مع داوكنز وستنجر بالتزامه بالمذهب الطبيعاني، إلا أنه يشترك معهما في الواقع بطريقة فهم الطبيعة الإبستمولوجية للإيمان بالله: أي أنّ مسألة الوجود الإلهي هي مسألة تتعلق بصحة الافتراض، أو [مسألة] حقيقة معرضة لكل من التحقيق التجريبي والعقلاني. إمّا أنْ يكون الله موجوداً (وقام بأشياء مثل

خلق الكون) أو الله غير موجود. بالإضافة إلى أنّ صحة هذه المسألة قابلة للتقييم من خلال معاينة الدليل عن كثب.

أصبح داوكنز وسوينبورن شركاء غير متوقعين في هذا السجال. إذ إنهما يتعارضان باستنتاجات بعضهما البعض، لكنهما يتشاركان بالقدر نفسه نهجهما المميز القائم على الاحتمالات بالتعامل مع الادعاءات الدينية الأساسية. وقد قال داوكنز (٢٠٠٧) مؤخراً: "سواء كان الله موجود أم غير موجود... فهذه مسألة علمية... يمكنك بناء احتمالية عليها، وهي احتمالية ضعيفة جداً". وإذا ما قرأنا أي من مؤلفات سوينبورن الحديثة، سيتضح أنّ بإمكانه الإدلاء بالتصريح نفسه ولو أنّ الفقرة الأخيرة لديه تقول إنّ [الاحتمالية] 'عالية نسبياً، أو على الأقل بنسبة ٥٠٪'. بالنسبة لسوينبورن (١٩٩٦، ٢) "فإن المعايير نفسها التي يستخدمها العلماء لكي يصلوا إلى نظرياتهم الخاصة تقودنا إلى تجاوز تلك النظريات وصولاً إلى إله خالق يحافظ على كل ما في الوجود". ويمكن الاستدلال الاستنباطي على وجود الله من خلال فهم الظاهرة الطبيعية وأنّ الله بمثابة فرضية تفسيرية نهائية للوجود واستمرارية الكون. وتجاوزاً لهذا الأسلوب في التعامل مع الفرضية الإلهية، ناقش سوينبورن بطريقة البرهان والاستنباط لصالح العديد من الادعاءات الجوهرية في المسيحية (بما في ذلك الخلق والقيامة). وقد قام بطرح وابل من الحجج التي تهدف لاثبات احتمالية وقوع هذه الأحداث [التي تدعيها المسيحية] في التاريخ. كما استخدم أدلة من علم الآثار والأنتروبولوجي ونقد الكتاب المقدس والسوسيولوجي وعلم النفس لإنشاء قضيته التراكمية لصالح معقولية الإيمان المسيحي ومن ثمّ

احتماليته. إلا أنّ هذا المفهوم هو مفهوم إشكالي؛ فهو يخالف محاولة الحطّ من شأن الله واعتباره فرضية. فقد أصبح 'الإيمان' الآن التعبير الأقل من حيث القواسم المشتركة عن الإيمان بالله، وهو إيمان وصلنا الآن بشكل أنقى وأبسط من تفاصيل 'الله' التي كانت محصّنة في تقليد تاريخي معين، أو في حياة الأشخاص المؤمنين. ولدينا الآن عوضاً عن هذا 'إيماناً' عارياً يمكن تقييم معقوليته بشكل مستقل باعتباره ادعاء عام عن الكون.

وكما ذكرت في السابق، هذه هي الخطوة بالتحديد التي شهدت إشكالاً كبيراً من حيث هذه الطريقة بفهم الله. الإله البعيد عن التقليد هو إله بلا معنى، وأحد ادعاءات هذا الفصل هو أن هذا المفهوم عديم المعنى عن الله بالتحديد هو الذي يتم الدفاع عنه وتوجيه الانتقادات له في الجدليات الحالية. وكما ذكرت في المقدمة، إن الإيمان بالله هو ليس فرضية، وقد كان التعامل معه على هذا النحو وما زال مسألة إشكالية بالنسبة للدراسة الأكاديمية للدين.

البرهان بالدليل (Evidentialism) وفرضية الله:

سيظهر التحليل لاحقاً أن المعتقدات الدينية ليست فرضيات عن العالم. فهي لا تؤدي هذا الدور في حياة المؤمنين بأي شكل ملحوظ. إلا أن المعرفة الطاغية لدى الملحدين الجدد وزملاءهم الفلسفيين تتعامل معها باعتبارها كذلك. هذا النهج الابستمولوجي هو النهج الذي شوّه قيمة ومعنى المعتقدات الدينية. ومن خلال تحليل أسلوب البرهان بالدليل المشترك

لديهم، يمكننا أن نرى بشكل هو الأكثر وضوحاً الآثار الكارثية التي يخلفها التعامل مع المعتقدات الدينية باعتبارها فرضيات.

ويتمثل أسلوب البرهان بالدليل بالعديد من الأشكال، إلا أنه من حيث المبدأ الرأي القائل أنّ قيمة الحقيقة لافتراض ما (وقوتها النسبية) هي وقف على الدليل. النقاش البرهاني هو من صلب النقاشات المعرفية في فلسفة الدين المعاصرة. ويقدّم سام هاريس نقاشاً شديد الوضوح عن ابستمولوجيته، إذ يدّعي أن الإيمان بالله يعادل من الناحية الابستمولوجية الاعتقاد بأن هناك ألماسة بحجم ثلّاجة مدفونة في فنائنا الخلفي.

إنّ هذا الاعتقاد مستبعد من حيث المبدأ وهو في الواقع عرضة للتحقيق التجريبي والعقلاني، وهذا الادعاء من النوع الذي يبدو منطقياً عندما نتكلم عن وضع الحقائق؛ فنحن نتفهم أنّ الدليل هو ما تحتاجه هذه الادعاءات لإثبات صحّتها، لكن البرهان بالدليل كنهج مشروع في المعرفة الدينية يبدو منطقياً فقط إذا ما تبنينا مفهوماً عن المعتقدات الدينية باعتبارها أشياء من النوع الذي يمكن أو يجب أن يخضع للتحقيق الاستدلالي. ولا أهدف هنا إلى مهاجمة مبدأ البرهان بالدليل من الناحية العامة، ذلك أن الفرضيات هي تماماً من الأشياء التي تحتاج إلى الدليل [لاثبات صحتّها]. والمسألة التي أتطرق إليها ليست مسألة ما إذا كانت المحاججة لصالح حقيقة بعض أو جميع الادعاءات بطريقة البرهان هي منطقية، بل مسألة ما إذا كان من المنطقي القيام بهذا مع المعتقدات الدينية.

إنّ أسلوب البرهان بالدليل مستخدم إلى درجة أننا أصبحنا نعلم تماماً نوعية الأدلة التي علينا البحث عنها. ويمكن للملاحظة التجريبية البسيطة تأكيد أو عدم تأكيد الادعاءات المتعلقة بمسائل تخصّ الوجود المادي. وبالنسبة للملحدين الجدد وأصدقاءهم الفلسفيين فإنّ الوجود الإلهي هو بالأساس ادعاء من هذا النوع، يمكن ويجب تقييمه عبر معاينة الدليل [عن وجوده]. إلا أنّ الملحدين الجدد ليسوا أول من استحسن البرهان بالدليل، فقد كان هناك نماذج تقريبية عنه في العالم القديم، ويمكن أنْ يعود مبدأ البرهان بالدليل الحديث إلى المذهب التجريبي لعصر التنوير. أنّ السمة المشتركة بقوة بين الملحدين الجدد تتمثل بتعاملهم مع المسائل الدينية بأسلوب تجريبي. وتعزو الفيلسوفة ليندا زاجزبسكي (٢٠٠٧، ٢٢٤) الفضل إلى جون لوك بإنشاء شكل مبكر ونافذ من أشكال البرهان بالدليل إذ "ينبغي علينا ملاءمة معتقداتنا مع الدليل". وقد قام ويليام كينغدون كليفورد (أهم أتباع البرهان بالدليل في القرن التاسع عشر) بالتوسع بمفهوم لوك ليصبح المبدأ مطلباً أخلاقياً لأنّ "الإيمان بأي شيء على خلفية براغماتية هو أمر خال من المسؤولية... وإذا آمنا بأي شيء استناداً على دليل منقوص، فإذاً نحن جنس بشري غير عادل" (زاجزبسكي ٢٠٠٧، ٢٢٤). وعلى الرغم من أن العديد من المفكرين الدينيين المعاصرين ينتقدون مبدأ البرهان بالدليل، إلا أنه لا يزال حياً وجيداً في العديد من جوانب الفلسفة التحليلية، ولاسيما في فلسفة الدين، وهو الأمر المثير للسخرية نوعا ما. لا يتبع جميع أتباع مبدأ البرهان بالدليل هذا النهج العلمي. فالعديد منهم يستخدمون نوعاً آخر من الدليل من الفلسفة،

والتجربة... إلخ. ومع ذلك، يركز قدر مذهل من الكتابات على البيانات التجريبية المزعومة التي بإمكانها تأكيد أو نفي الإدعاءات الدينية.

الشبهة الفلسفية في فرضية الإله :

أتمنى أنْ يكون من الواضح بما فيه الكفاية الآن أنّ فرضية الإله ومبدأ البرهان بالدليل الذي يعنى بها، مزدهرة في الأكاديميات وأنها الرأي المشترك بين الملحدين الجدد. بعيداً عن تعليقاتي السابقة أتخيل أنّ العديد من القرّاء في هذه المرحلة مازالوا متفقين على صلاحية هذا المشروع. ذلك أن العديد من ادعاءات المؤمنين المتدينين هي من النوع الواقعي أليس كذلك؟ أليس القول بأن العديد من الإدعاءات المتعلقة بأصل الكون، التدخلات الإلهية، وحتى المسيح التاريخي هي على الأقل إدعاءات علمية أو إدعاءات إنْ صدقت سيكون لها نتائج تجريبية يمكن تأكيدها أو تكذيبها؟ ويبدو أنّ العديد من المتدينين المؤمنين يظنون أن لهذا معنى، وأنّ معتقداتهم الدينية مدعومة أو قابلة للدعم عبر التحقق منها بهذه الطريقة. وتوفر الشهرة الحالية التي يحظى بها رجال الكهنوت المعنيون بالدفاعيات الدينية دليلاً وافياً على أهمية هذه الطريقة في رؤية المعتقدات الدينية.

في الواقع للعديد من هذه الإدعاءات والأسئلة وجهة نظر، وفي الحقيقة لقد ازدادت مؤخراً قيمة نهج البرهان بالدليل في دراسة المعتقدات الدينية. لكن، كما أشار الفيلسوف دوي زفانيا فيليبس، لا يمكننا إنشاء الفلسفة اعتماداً على إحصائيات غالوب. أي لا يمكننا مجرد الطلب من الناس أنْ يقصوا علينا

إيمانهم بطريقة فلسفية لنأخذه بعد ذلك بطريقة سطحية. سيكون هذا بمثابة بحث فلسفي مريح، إلا أن من واجبنا القيام ببحث مفاهيمي حول تلك الإيمانيات ويجب أن نرى ما تعنيه المعتقدات الدينية في حياة المؤمنين وهذه نقطة منطقية تتعلق بطبيعة اللغة التي أظن أنها بسيطة لكن تحتاج لنقاش أعمق. لنبيّن هذه النقطة باختصار : كيف يمكننا أنْ نحدد معنى تصريح ما؟ لو قال شخص ما، "من المؤكد أنّ الآلهة غاضبة اليوم،" كيف سنبدأ بتحليل هذا ؟ هل يمكننا مجرد البدء بتعقب هذه الآلهة وغضبها المزعوم؟ أين سنبحث عنها؟ وما هي الطريقة التي سنتبعها في البحث؟ وهل يمكن رصد الغضب الإلهي بطريقة رصد الغضب البشري نفسها؟

وقبل أنْ نتمكن من البدء بهذا التحليل أو أي تحليل آخر، سنضطر بالتأكيد لأن نأخذ صاحب القول والسياق الذي أتى فيه قوله بالحسبان. وكما هي الحال بالنسبة لجميع التصريحات، يمكننا أن نتخيل سياقات عديدة يمكن النطق فيها بهذا القول. إن القائل، وطريقة النطق بالقول، وعلاقتها بالأساليب الحياتية والخطابية الأخرى جميعها اعتبارات أساسية لفهم احتمالات المعنى لهذا الادعاء فلكل سياق من هذه السياقات دلالات مهمة بالنسبة لأي بحث لاحق. وبإمكاني القيام بهذا الادعاء بأسلوب ساخر مثل أسلوب إلقاء اللّوم على الطقس السيء الحالي، ومن الواضح أنّ قيامي بذلك لن يساعد على تقديم أي نوع من الفرضيات أو الادعاءات السببية أو حتى الادعاءات الدينية الأصيلة. كل ما سيحتاجه المرء هو أنْ يعرفني ويعرف خلفيتي الدينية، وميولي لقول أشياء سخيفة لكي يفهم أنّ ما فعلته كان مجرد محاولة سخرية فاشلة. لكن

للحظة قد يبدو أن مقصدي يتطفل على السياق الأوليّ الذي أتى فيه الادعاء، ولاسيما بالنسبة لبعض الثقافات المتعددة الآلهة التي تؤمن أنّ هناك إلهة وأنها كانت تتسبب بحدوث أشياء (كالرعد والعواصف مثلاً). قد يزعم الملحدون الجدد أنّ طرحي يتعارض مع المعنى الأصلي وأنه يستند حتى بفكاهته الضعيفة إلى رأي خاطئ عن العالم. قد يكون هذا صحيحاً، لكن لا بدّ أن هذا الرأي هو تماما كالرأي الذي استخدمته مثبت في حياة أولئك الذين يتحدثون بهذه الطريقة. ويبدو أنّ الحال هكذا في العديد من الثقافات التي تؤمن بتعدد الآلهة، والتي لا تساعد أيضاً على تقدم أي فرضية سببية حين تلعن الآلهة بسبب مصائب طبيعية وإجتماعية مختلفة. لعل هذه مجرد طريقة للّعن بشكل عام، طريقة للتعبير عن عجزنا أمام الطقس الذي لا نستطيع التحكم به، أو قد تكون محاولة لممارسة علم بدائي. لكن مرة أخرى، يجب 'اثبات' ما تعنيه تلك المعتقدات، وليس مجرد 'الافتراض'. والنقطة الوحيدة التي بينّاها هنا هي أنّ المعتقدات الدينية قد تعني العديد من الأشياء المختلفة. وهي ليست دائما فرضيات فاشلة وأنّ إنتقاد فيتغنشتاين لوجهة النظر 'الفكرية' الأخيرة هذه عن الإدعاءات الدينية التقليدية بناءة جداً هنا وسيتم التطرق إليها لاحقاً في هذا النقاش.

حين نتعامل مع فرضية الإله الخاصة بالملحدين الجدد وأصدقائهم الفلسفيين نجد تعقيداً آخر. كما ذكرنا في المقدمة، هم غالباً ما يحصلون على الدعم لوجهة نظرهم القائلة بأن الإيمان بالله هو فعلاً فرضية إلهية وضعها المتدينون المؤمنون (والفلاسفة المتدينون بحدّ ذاتهم). ويستمر الملحدون

الجدد بالإشارة إلى إمكانية فلسفة إحصائيات غالوب ويستغل خطاب هاريس (٢٠٠٤، ٢٣٢) العنيف ضد المتدينين المعتدلين والليبراليين كثيراً حقيقة أن وجهات نظرهم (التي هي أقل غيبية وعلمية) لا تطابق المعتقد وأن وجهات النظر 'الحقيقية' هي وجهات نظر المتدينين المخلصين الذين يرَوْن أنّ "الإيمان الديني هو الإيمان بالافتراضات التاريخية والغيبية بدون أدلة كافية... الإيمان الديني هو ببساطة الرخصة التي يمنحونها لأنفسهم للاستمرار في الإيمان حين تفشل جميع المبررات المنطقية." ليس من الواضح أنّ المؤمنين المخلصين يؤمنون بهذه الطريقة. حقيقة هنالك نقطة أكثر أهمية يجب تبيانها هنا، لنفترض لغاية النقاش فقط أنّ العديد من المؤمنين يرَوْن بالفعل أنّ معتقداتهم هي فرضيات، فمن الممكن جداً أنهم يتّبعون نهجاً خاطئاً في الفلسفة. والأشخاص الذين يرَوْن معتقدات وممارسات دينية متماسكة وذات معنى يمكن أن يقدّموا سرداً فلسفياً غاية في التشويش حين نسألهم عنها. قد يظنون بأنّ معتقداتهم الدينية هي إدعاءات علمية تمّ تسويغها بالأدلّة التاريخية والتجريبية، لكن الطرق التي يعيشون بها تظهر لنا بأنهم لا يقصدون هذا حقا. ولا يمكن معرفة ما إذا كانت معتقداتهم الدينية تُعدّ فرضيات ظنية عن العالم (وبالتالي مادة استدلالية) أم لا تُعدّ كذلك إلا عبر معاينة الدور التي تؤديه تلك المعتقدات في حياتهم، وليس معاينة القصص التي قد يقصونها في حال سئلوا عنها. كما ذكرنا سابقا، فمن النادر جداً أنْ نجد أنّ المعتقدات الدينية تؤدي في حياتهم الدور الذي تؤديه الإدعاءات العلمية نفسها أو دور قريب منه. ببساطة، حين ننظر لطبيعة ودور الادعاءات الدينية التي يتبناها المؤمنون نرى بأنها ليست فرضيات. حتى البحث الجاد في هذه المعتقدات يظهر لنا هذا؛ فالملحدون

الجدد ونظرائهم مذنبون لتشويههم هذه المعتقدات بشكل كبير عندما يتعاملون معها باعتبارها فرضيات. وسأقولها مرة أخرى، سيكون لهذا عواقب وخيمة على دراسة الدين. هذا تضليل يمنعهم (وبالتالي العديد من الأشخاص الذين يتبعونهم) من إنصاف الطبيعة الحقيقية والمعنى الحقيقي والدور الحقيقي للدين.

ولإبعاد هذا النقاش عن التشويش المرتبط بفكرة فرضية الإله، أريد أن أطرح سؤالا قد يبدو سؤالا لمجرد التأثير الخطابي، لكن أظن أنه يثير نقطة مهمة. لنفترض أنّ أغلبنا لديهم تجارب مع الدين أو أننا على الأقل رأينا الطريقة التي يمارس بها الناس دينهم ومعتقداتهم، كيف يمكن لإنسان أنْ يرى بأنها فرضيات من الأصل؟ هل هنالك تفاصيل في المعتقدات الدينية تتطابق مع الفرضيات كما يقدمها العلم؟ وحين يقوم المتدينون المؤمنون بالتصريحات، هل يقومون بطرح ادعاءات عن حقيقة مفترضة كما يفعل المرء في العلوم؟ ربما هنالك بعض التشابهات في العديد من الادعاءات الدينية من حيث قواعد اللغة البيّنة (مثلا: عبارة 'الله موجود' تشبه بتركيبتها اللغوية تركيبة 'الأشجار موجودة' و'الشجرة أخي' تشبه بتركيبتها اللغوية تركيبة عبارة 'بينيامين أخي'). لكن، الاختلاف بين نوعي الادعاء عميق، وكثيرا ما ننخدع ونعتقد أنّ التصريحات المختلفة هي متشابهة أكثر مما هي بالفعل، وهذا يعود جزئياً إلى التشابهات اللغوية. لكن يجب أنْ نبحث في هذه التشابهات. هل نقوم فعلاً بنوعية الادعاءات نفسها عندما ننطق بهذه التصريحات؟ [أي التصريحات المذكورة في المثال أعلاه] ، وهل يمكننا أنْ نطرح الأسئلة نفسها بخصوص

الأشخاص في هذين الادعاءين؟ وهل يمكننا منطقياً القيام بالنوع نفسه من التحقيقات فيما يتعلق بمعناهما وحقيقتهما؟

إنّ تحليل الادعاء القائل 'الشجرة أخي' بالطريقة نفسها التي نحلل فيها الادعاء القائل 'بنيامين أخي' سيكون خطأً فادحاً. فالأمر واضح وبديهي، ولكن لِمَ هذه الطريقة في فهم هذا الادعاء مربكة؟ إنّ مفهوم 'الأخ' المستعمل في الحالتين يحمل معنيين مختلفين، ونحن نتعرف على هذا من خلال رؤية الدور الذي يؤديه هذا المفهوم في حياة الأشخاص الذين يستعملونه. هنالك حقيقة بسيطة لكن لا ننتبه عليها في مبدأ فيتغنشتاين القائل بأن 'المعنى يكمن في الاستعمال'. ولعل الفشل في الانتباه للدور الذي تؤديه هذه المفاهيم في حياة الناس يقود لانحرافات كارثية من الناحية التحليلية. وأتخيل العلماء السذج الذين يعدّون جميع الادعاءات فرضيات علمية، يقومون بتحليلات جينية ليتأكدوا ما إذا كان الإنسان أخ للشجر ونحن نعلم بالطبع أنّ الادعاء بأنّ الشجر أخ للإنسان ليس تصريحاً علمياً وأننا لا نحتاج لاختبارات تجريبية لمعرفة ذلك والتعامل مع الأمر بذلك الشكل يدل على جهل باحتمالات المعاني في هذا القول.

إنّ تاريخ العلم الزائف مليء بالتجارب المرتكزة على مثل هذا الجهل، فقد كان كيميائيو القرون الوسطى يزينون جسد الإنسان قبل وبعد الموت لكي يبينوا وجود الروح (وخصائصها التجريبية)، وهذا ليس سوى أحد الأمثلة لكنه مثال جيد على هذا. لكن يبدو أنّ العديد منا لا يزالون فرحين لاعتبار أن أقوال مثل: الأشجار يمكن أن تكون إخوة، أو أرواحاً وما إلى ذلك، يمكن

أنْ يكون لها معنى، وأنّ معنى الحديث عن إخوّة الشجر، أو الأرواح، والنبات المنزلي لا يمكن رؤيته إلا عبر بحث مفاهيمي عن الدور الذي تؤديه تلك المفاهيم في حياة الناس الذين يتحدثون بهذا الشكل. ويتوجب علينا رؤية الطريقة التي تستعمل بها هذه المصطلحات وعلاقتها بأساليب الحياة والحديث الأخرى. وبناءً على هذا التحليل لا يبدو أن الإيمان بإله هو فرضية علمية (أو منطقية) عموماً. فهذا ليس إدعاءً يتعلق بمادة موجودة في العالم يمكن اكتشافها أو إثباتها عن طريق البحث الموضوعي. فالمشكلة هي كما يقول دوي زفانيا فيليبس، أنّ البحث عن الحقيقة الإلهية لا يشبه البحث عن هذا الشيء أو ذاك، إلا أنه أشبه بالبحث عن وجود الأشياء بشكل عام. بعبارة أخرى هذا بحث في نوع من الحقيقة، وليس في حقيقة أحد العناصر الموجودة داخل نوع من الحقيقة. لكن هذا ما يقدمه لنا الملحدون الجدد وأصدقاؤهم الفلسفيون. وعندما تواجهت مع وابل كتابات الملحدين الجدد هذا فوجئت كثيراً عند رؤيتي لنسخة محدّثة عن مفهوم الإله باعتباره فرضية علمية. فهل تم تجاهل تطورات وحدود الفلسفة والعلم التي صُقِلت في المائتي عام الأخيرة ؟

ليس الهدف من هذا المقال التطرّق إلى جميع الأشياء التي تبين أن الإدعاءات الدينية هي ليست فرضيات، لكن بالرغم من ذلك، أودّ التطرق إلى البعض من الاختلافات الجوهرية بين الإدعاءات الدينية والفرضيات العلمية عموماً. فأنا أهدف هنا إلى إثبات أنّ لهذه الاختلافات أهمية منطقية كبرى فيما يتعلق بفهم معنى الإدعاءات الدينية، وأنّ تجاهل هذه الإختلافات يؤدي إلى روايات وانتقادات مضللة ومشوهة عن المعتقدات الدينية. يقدّم إنيجلوف

أولريش دالفريت (١٩٨٨، ٦) رواية عن هذا التضليل في نصّه الذي يحمل عنوان 'اللاهوت والفلسفة' ' إذ يقول :

إنّ تبني المعتقدات العلمية مثلاً يكون عقلانياً في حال كان تبنياً غير مؤكد ويتناسب مع الأدلة المتاحة. بالمقابل فإن [الإيمان] بالمعتقدات الدينية هو مؤكد وغير مشروط. فالمؤمنون—وفقاً لفيتغنشتاين (١٩٧٠، ص ٥٥ وما يليها)— لا يتبنون معتقداتهم لاعتقادهم بأنها تتناسب مع الأدلّة كما هي الحال بالنسبة للمعتقدات العلمية. إذ إنّ معتقداتهم ليست مبنية على أساس علمي ولا مرجحة فيه؛ ولعل محاولة الدفاعيين بجعلها تبدو محترمة من الناحية العلمية قد أسيء فهمها بالمطلق فحتى كونها غير قابلة للتشكيك لا يكفي في هذه الحالة. حتى لو كان هناك أدلة عليها بمقدار الأدلة على وجود نابليون. وذلك أنّ عدم التشكيك لا يكفي لأغيّر حياتي بأكملها (ص ٥٧).وقد إستنتج فيتغنشتاين من هذا أنّ المعتقدات الدينية ليست منطقية كما أنها ليست العكس؛ وهي ليست من نوعية المعتقدات القابلة للقياس وفقاً للمنطق.

ويتابع دالفريت ويقول عن ملاحظة فيتغنشتاين "من الواضح أن الخلاصة أقوى من اللازم"، لكنه يؤمن بأنّ هناك فعلاً إختلافات منطقية في المعتقدات والممارسات الدينية والعلمية. ويستغل دوي زفانيا فيليبس هذه الاختلافات حق استغلال، إذ يقول بأن الأمر لا يعني عدم وجود منطق في المعتقدات الدينية، بل يعني أن هنالك نوع آخر من المنطق في تلك المعتقدات، منطق ضمن (أو بالأحرى، يمكن رؤيته في) الحياة والممارسات الدينية ، ومهما كان هذا المنطق، فهو ليس من نوعية المنطق والدليل الموجود في العلم، وإن

أردنا أنْ نبحث بجدية في نوعية هذا المنطق، سيتوجب علينا معاينة الممارسات الدينية بحدّ ذاتها. كما يجب أنْ نعاين عن كثب نوعية الحياة التي تظهر فيها هذه المعتقدات وأنْ نسعى لتوضيح المعنى والمنطق الداخلي الموجود فيها، وأحد الأشياء التي تتضح من خلال التحقيق السريع مبيّن بشكل جيد في قول فيتغنشتاين أعلاه؛ أي أنّ المعتقدات الدينية لا تشغل الحيّز نفسه الذي تشغله المعتقدات العلمية ولا يتم الإيمان بها بطريقة الإيمان بالمعتقدات العلمية نفسها. فالمعتقدات الدينية هي مؤكدة ولا يتم الإيمان بها بالتناسب مع الأدلة، والتصريح عن المعتقد الديني هو تصريح يتعلق بحياة الإنسان وقيمه، تصريح عن أشياء مطلقة. فالمؤمن لايرتبط بالدين والمعتقدات باعتبارها فرضيات قد تكون صحيحة أو خاطئة؛ لأنّ الإيمان بالمعنى الديني هو التزام. ولهذا العنصر الاعترافي في المعتقد الديني دور منطقي مهم في فهم معنى الادعاءات الدينية. على سبيل المثال، هل يمكننا تخيل شخص يؤمن بحقائق المسيحية المفترضة فقط لكن من دون أنْ تعنيه أهميتها في حياته؟ أتخيل هذا الشخص يقول : "بالطبع أؤمن بأنّ المسيح مات على الصليب لأجل خطاياي، وقام في اليوم الثالث، وأنه الإله المتجسد وإله كل شيء، لكن هذا غير مهم بالنسبة لي." قد يكون هذا ممكن من الناحية المنطقية لكن ما نفعه لنا؟ لا يبدو أنّ له علاقة كبيرة بالدين، بالمعنى العادي فإنّ القول بأنّ المسيح هو إله كل شيء هو عمل إعترافي، عمل تعبّدي. هذا التصريح هو ليس ادّعاءً يتعلق بقيمة حقيقة مفترضة؛ فهو تصريح جوهري عن حياة الشخص فيما يتعلق بالله. فالأديان تطالب المؤمنين بمنح حياتهم للإله، وهذه المسألة لا يمكنها أنْ تكون مسألة أدلة أبداً، مهما كانت الأدلة مقنعة. بعبارة أخرى، أن مجرد التوافق الفكري مع

مقترحات دين معين (بناءً على براهين تعتمد على أدلة) ليس هو ما نعنيه بالإيمان الديني؛ أنْ تكون مسيحياً يعني أن تعيش بطريقة معينة؛ وأنْ تقبل أوامر المسيح في حياتك.

إنّ الإيمان بحقيقة مقترحة لا يعني 'الإيمان' بالمعنى الديني العادي. لأنه بالنسبة للمؤمنين بالدين " الأمر ليس متعلقاً بدليل، الإله سيكون دائماً موجود والقول بأنّ الإله قد لا يكون موجود لا معنى له" (فيليبس ١٩٩٣، ١) وكما يشير فيليبس هنا، إنّ ادعاء المؤمن بأن الإله موجود هو ليس نوعاً من الفرضيات. وهو ليس شيئا يقول الإنسان إنّه صحيح لكن قد يتبين بأنه خطأ إن أظهرت الأدلة ذلك. كما يقول فيليبس " القول بأن وجود الإله ليس حقيقة ليس منطقياً تماماً، وكذلك الحال بالنسبة للقول بأن وجود الإله حقيقة" (١٩٩٣، ٢). فالمؤمن يجد نفسه يؤمن ويحيا حياته بطريقة دينية. وأسلوب حياته الديني هو ما يظهر لنا معنى معتقده الديني.

ويبدو أنّ الملحدين الجدد و أصدقاءهم الفلسفيين قد قلبوا منطق هذه العلاقة هنا. ونحن لا نؤمن بداية بالمقترحات الدينية (بسبب الأدلة المزعومة التي تدعمها) ومن ثمّ نكمل لنصبح متدينين. بل نرى معنى المقترحات الدينية من خلال حياتنا الدينية. إذاً، اعتبار أنّ الإيمان بالله هو فرضية مؤقتة، هو تشويه لمعنى الإيمان الديني كما تظهره حياة المؤمنين. وبطريقة أبسط، لا يؤمن المؤمنون بالله عموماً بسبب صحّة الأدلة الداعمة لفرضية الإله فمعتقداتهم لا تستند إلى أيّ أرضية موضوعية، وأحد أبرز سمات الروايات الوصفية للمعتقدات الدينية هو أنها لا تدخل عادة في خانة الأشياء التي نقبلها

من خلال أي شكل من أشكال التحقيق المنطقي. وقد تكون المعتقدات الدينية هي المعتقدات الأقل من حيث الاختيارية من بين معتقداتنا. لأنّ معظمنا يولد في أسر ويجد نفسه جزءاً من تقليد ديني ما، وقلّة قليلة منا تنحرف عن هذا التقليد، والحقيقة أنّ أغلب المؤمنين لا يقبلون ولا يرفضون طريقة الحياة هذه. فمهما كان معنى المعتقد الديني، فهو لا يمكن فهمه إلا في ضوء هذه الحقيقة الوصفية الأساسية للحياة الدينية.

هنا، أتوقع أنْ يعترض الملحدون الجدد وأصدقائهم الفلسفيين على هذا، وهم من دون أدنى شك يقرّون بالحقيقة الوصفية القائلة إنّ العديد من المؤمنين الدينيين لا يؤمنون بالله على أساس الأدلة، وإنهم يتبنون وينخرطون بهذه المعتقدات بطريقة تختلف كثيراً عن الطريقة العلمية في القيام بذلك. إلا أنهم قد يدعون بأن هذا لا يعني أنّ هذه الأدلة لا وجود لها، أو أنها لا توجد ولا يجب أن توجد في الأسس الابستمولوجية لهذه المعتقدات. وهم يقولون إنّ المؤمن الديني الذي يعتنق معتقداته بلا دليل هو مؤمن ساذج وغير منصف لدينه المزعوم. فكونه كائن عقلاني من واجبه البحث بشكل أعمق ابتغاء ترسيخ أو إثبات صحة هذه المعتقدات. وفي حال لم يكن من واجبه الشخصي القيام بتحقيق ابستمولوجي كهذا، يصبح تأسيس معتقداته بيد الآخرين الذين يعملون على ترسيخ معتقداته بالنيابة عنه؛ وفي هذه الحالة، يصبح مديناً من الناحية الابستمولوجية (وربما الأخلاقية) على الأقل لهؤلاء الذين يساعدونه في هذه المهمة.

لكن يبدو أنّ هناك العديد من الأخطاء في هذه الخطوة. أولاً، من أين أتى هذا الواجب الابستمولوجي؟ ثانياً، ما الدليل على ذلك؟ بالنسبة للسؤال الأول أقول إنّه من الواضح أنّ هذا الواجب الابستمولوجي المزعوم ليس واضحاً عموماً في الممارسات الدينية، وكما رأينا في النقاش السابق، فبالنسبة للعديد من المؤمنين، الادعاءات الدينية ليست مسألة تتطلب أدلة. فالأدلة لا تقدم ولا تؤخر في المعتقدات الدينية، وهي ببساطة عديمة الجدوى بالمطلق. لذا تعترض التأكيدات الموجودة في القول المأثور الشهير لويليام كينغدن كليفورد عن البرهان بالدليل: "من الخطأ دائماً، وفي أي مكان وبالنسبة لأي كان الإيمان بأيّ شيء بناءً على دليل منقوص". وعلى الرغم من وجود أبعاد عديدة لقول كليفورد عن البرهان بالدليل، إلا أنه من حيث المبدأ ادعاء أخلاقيّ آخر لا يمكن دعمه فلسفياً ببساطة. إضافة إلى أنّ هذا يبدو كمثال آخر عن الفشل المدقع المحيط بمماثلة المعتقدات الدينية مع الفرضيات العلمية. فواجباتنا الابستمولوجية كعلماء تختلف عن واجباتنا كممارسين للدين.

والقضية ذات الصلة هنا هي حول تحديد وتعريف طبيعة الدليل. حتى وإنْ افترضنا أنّ للدليل علاقة بالمعتقدات الدينية، سيتوجب علينا القيام بمهمة توضيح 'الدليل' من الناحية النحوية في هذه الحالة. ما يعدّ دليلاً يختلف من تحقيق لآخر. ودعونا من أجل النقاش أن نقبل بواجب كليفورد الأخلاقي القائل بأننا مقصرون بواجبنا الابستمولوجي إذا ما آمنّا بالمسائل الدينية من دون أنْ ندعمها بالأدلة. فيجب القيام بمجهود فلسفي جاد وذلك لتوضيح ما

يعدّ دليلاً فيما يتعلق بتسويغ المعتقد الديني. ولا يمكننا مجرد افتراض نوعية الأدلة التي تصلح لدعم هذه المعتقدات. ذلك أن ما يعدّ دليلاً في بحث ما قد لا ينطبق على بحث آخر. انظر على سبيل المثال إلى الاختلافات الكبيرة جداً بين التخصصات العلمية. فعالم النفس لا يهتم بنوعية الأدلة نفسها التي يهتم بها فيزيائي الجسيمات، وهذه هي الحقيقة لاسيما عندما يقومون بالتحقيق بالظاهرة نفسها. فكلاهما قادر على التحقيق بمسببات مرض عقلي ما، إلا أنهما منهمكان بمراقبة واستبعاد واختبار متغيرات مختلفة. فينخرط عالم النفس والفيزيائي بمهمة التحقيق العلمي العام؛ إلا أنهما لا يعترفان بالنوعية نفسها أو حتى المشابهة من الأدلة. باختصار، ما يعدّ دليلاً هو أمر يتم تحديده وفقاً لطبيعة المهنة المعنية.

وكما رأينا في أعمال الملحدين الجدد وأصدقائهم الفلسفيين، هناك اتفاق تقريبي حول أنواع الأدلة ذات الصلة بالمناقشة. ومن الغريب أنهم يجمعون على الأدلة العلمية المناسبة في حالة المعتقدات الدينية. لكن يبدو أن ادعاءات الدين الأساسية قد تمت تنحيتها من الخطاب العلمي حتى إذا ما تعاملنا مع الأمر بطريقة افتراضية، ما هو الدليل الذي يمكن أن نقدمه لدعم الادعاء القائل إنّ المسيح مات لمغفرة الخطايا في العالم، وإنّ محمد هو خاتم الأنبياء، وإنّ الله هو المحبة؟ هذه المعتقدات هي من جوهر التقاليد المعنية بها، لكنها لا تبدو بأنها قابلة للتحقيق العلمي ولا حتى للتحقيق البرهاني، وينتج عن مجرد محاولة التحقيق بمعنى أو حقيقة هذه الادعاءات، ادعاءات من النوع الجاهل تماماً.

إنّ معايير المعنى وأساليب التحقيق المناسبة تتجلى في التقاليد الدينية نفسها. وليس هناك من معيار عالمي للمنطق أو العلم أو الأدلة، يمكن فرضه من الخارج، وما يعنيه الدليل هو أمر يمكن معرفته فقط ضمن مهنة معينة؛ فقد يتكلم المسيحيون عن دليل الخلاص الذي منحه المسيح على الصليب، إلا أنّ هذا يأتي عادة على شكل شهادة، وأنّ الدليل على حقيقة عمل المسيح التكفيري [من كفارة] هو الحياة التي قام المسيح بتحويلها، وهذا في الواقع شكلاً من أشكال الأدلة، إلا أنّ قواعده تختلف عن قواعد الأدّلة التي تتطلبها العلوم وكيف يبدو الدليل العلمي عن الخلاص؟ إنّ الخلط بين الاثنين أمر سيء بالنسبة للعلم وللدين أيضاً.

كيف وصلنا إلى هنا؟

إذا كان هذا الرأي عن طبيعة المعتقدات الدينية مشوشاً، لماذا إذاً يهيمن على هذا الخطاب؟ ومما لا شك فيه أن هناك العديد من العوامل التاريخية والأيديولوجية التي تتعلق بهذا، إلا أن هناك عامل واحد يبرز باعتباره ذو أهمية .

وللملحدين الجدد آراء مشتركة حول تطور المعتقدات الدينية من الناحية التاريخية والتطورية والأنتروبولوجية: فهي [على حدّ قولهم] مخلفات فكرية مؤسفة من ماضينا البدائي. ويخبرنا الملحدون الجدد رواية عن نشأة المعتقدات الدينية عبر السعي النبيل لأسلافنا البشر الأوائل لفهم العالم. والمشكلة هنا تكمن بأن أسلافنا الأوائل كانوا يفتقرون إلى التطور العلمي، وعوضاً عن

العلم قاموا بإنشاء فرضيات تفسر العديد من الأمور الغيبية ومسببات الظواهر التي نعيشها.

يقدّم داوكنز وجهة نظر مختلفة بعض الشيء وتدلي بالكثير. فبالنسبة له قد تكون المعتقدات الدينية هي منتج ثانوي لغرائز البقاء البدائية (٢٠٠٦، ١٧٦). على وجه التحديد، "يبني الانتقاء الطبيعي أدمغة الأطفال لتميل إلى الإيمان بأي شيء يخبره إياهم اباؤهم أو شيوخ قبيلتهم، وهذه الطاعة العمياء ذات قيمة لعملية البقاء... إلا أنّ العبودية الساذجة هي الوجه الآخر للطاعة العمياء، وأنّ هذا المنتج الثانوي الذي لا مفر منه هو القابلية للإصابة بعدوى الفيروسات العقلية"، وقد أدت هذه السمة المكتسبة مجتمعةً مع جوانب أخرى من السيكولوجيا التطورية الخاصة بنا إلى انتاج الخليط المذكور أعلاه من المعتقدات الغيبية الخاطئة المنسوبة إلى الظواهر الطبيعية. إذاً نحن نجد أنفسنا مؤمنين كالحمقى بأشياء غبية وخرافية عن العالم بسبب تحوّل نوعي في تاريخنا التطوريي، وقد أجبَر فيروس العقل الديني أسلافنا البدائيين على التخلي عن المنطق وافتراض وجود جميع أنواع الأرواح والسحرة والأعاجيب وغيرها من التفاسير العلمية الزائفة عن العالم.

ولكن مع معرفتنا بهذه الحقيقة، لم نعد مجبرين على الإيمان بهكذا أمور بعد الآن، ولا يوجد مسوّغ للانتماء إلى مرحلة مبكرة جاهلة من تاريخ الوجود البشري وفقاً لداوكنز وغيره من الملحدون الجدد، ومن المهم أنْ تكون المعتقدات الدينية مزيفة وجزء من ماضينا البدائي وبالتالي لدينا واجباً فكرياً وأخلاقيا يتمثل بالارتقاء من أصولنا الوضيعة والتطور.

إنّ فهم وجهة النظر هذه يمنح القارئ بعض البصيرة فيما يتعلق بالحماس الإنجيلي الموجود في العديد من كتاباتهم، وهل هذه الرواية عن المعتقدات الدينية باعتبارها جزء من تاريخنا التطوري صحيحة؟ والأهم من ذلك، هل هي منصفة لطبيعة ووظيفة المعتقدات بحدّ ذاتها؟ ويعود الفضل إلى علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين الأوائل السير جيمس فريزر وإدوارد بيرنيت تايلور، لكونهم في طليعة المكتشفين لهذا الرأي 'الفكري' عن المعتقدات الدينية 'البدائية'. ويعدّ فريزر أنّ هذه المعتقدات تنبع من الرغبة البدائية بفهم العالم، ويدعم هذا الرأي فكرة أسلافنا التطوريين ، وليس هذا فحسب، بل أنه كما أشار العديد من الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيين، يسيء فهم طبيعة المعتقدات الدينية التي زعموا بأنهم يقومون بالتحقيق فيها.

إنّ الانتقادات الموجهة لهذا الرأي عن المعتقدات الدينية التقليدية لا تعد ولا تحصى. وإنّ هذه الآراء ترتكب خطأً فادحاً حيث تفرض فهماً علمياً عصرياً على البشر الأوائل، ما يؤدي إلى فهم محرّف لمعتقداتهم وممارساتهم. ومثال مختصر على هذا، تتصور العديد من الروايات المبكرة عن رقصات المطر أن المشاركين ينخرطون فيها بسبب رأي سببي لديهم (طالع: proto-scientific).

باختصار، يقال إنّ البدائيين كانوا يرقصون لأنهم كانوا يؤمنون بأن ذلك يسبب هطول المطر، وعندما نطرح هذا السؤال عليهم كان الجواب الغالب هو: "نحن نرقص لنجلب المطر". لكن الادعاء القائل بأنهم يفهمون هذا باعتباره طريقة سببية يكشف عن جهل كبير بمعنى هذه الممارسات الذي

يتوضح في حياة هؤلاء المشاركين فيها، فهم ليسوا جاهلون بالقدر الذي يفترضه الفكريون. ومن الواضح أنّ هذه الشعوب تفهم السببية الأساسية. وكما لاحظ فيتغنشتاين (مقتبس في كلاك ١٩٩٩، ٢٣)، "الهمجي نفسه الذي يغرس سكينه في صورة عدوه، الذي يريد قتله كما هو واضح، يبني كوخه من الخشب ويثلم سهمه بحرفية في الخفاء".

إنّ الطقوس التي تدعو شروق الشمس تحدث فقط قبل شروق الشمس، وعندما يرغبون بالنور ليلاً لا يقومون باستدعاء الآلهة، بل "يقومون بإضاءة الشعلة ببساطة". هم ليسوا مخطئين من ناحية طبيعة السبب والنتيجة في أي من هذه الطقوس. إنهم لا يضعون نظرية عن مسببات المطر، أو الموت، أو النور. ومجرد النظر يكفي ليبيّن أنّ الحال كذلك. فقط الأشخاص الملتزمون بالنظريات عن جميع اللغات والطقوس يمكنهم ارتكاب الخطأ حيالها.

ومن الواضح منطقياً أنّ البدائيين كانوا يرقصون خلال موسم المطر وليس موسم الجفاف، فقد كانوا مدركين للوقت الذي تجلب الطبيعة المطر فيه وقد رقصوا احتفالاً بما يعرفون بأنه آت. ويمكن تشويه تصرف احتفالي بسيط وجميل ببساطة بتحويله إلى فرضية فاشلة ما لمْ نستغرق وقتاً بتأمل ومعرفة معنى هذا التصرف في حياة من يقومون به. آمل أن تكون وجهة النظر المنطقية عن المعاني المختلفة لهذه المعتقدات قد اتّضحت؛ ففي مقطع غاضب وحاد جداً، ينتقد فيتجنشتاين (اقتبس في كلاك ١٩٩٩، ١٣-١٤) فرايزر ورأيه الفكري عن الدين البدائي، ويقول:

"إنّ فرايزر أكثر همجية من الهمجيين الذين يتكلم عنهم، وذلك لأنّ هؤلاء الهمجيين ليسوا بعيدين عن فهم المسائل الروحية كما يفعل رجل انكليزي من القرن العشرين. إن تفسيراته للاحتفالات البدائية أكثر بدائية بكثير من المحتفلين أنفسهم".

فالمعتقدات الدينية ليست شكلاً بدائياً من العلوم ويعاني التقليد الفكري الذي يرى بأنّ المعتقدات الدينية هي بدائية من الفشل ببساطة من التمعن الدقيق بهذه الظواهر المعنيّة. ويمكن اعتبار أنّ هذا الفشل بالتأني والتمعّن هو المحرك الأكبر في الصراع المعاصر حول نظرية التصميم الذكي. أنّ الملحدين الجدد شديدو الاستياء من المحاولات (وقد نجح بعضها) التي تطالب بتدريس هذا الشكل من الخلقوية إلى جانب النظرية التطورية في حصّة العلوم، ويعدّ الأصوليين والداروينيين معاً أنّ المفهوم الديني عن الخالق هو فرضية تتنافس مع التطور الدارويني. ولكن كلاهما قد فشل بالتمعن بسياق الإنجيل وبالدور الذي يؤديه مفهوم الخالق في حياة المؤمنين، حتى الإنجيل بحدّ ذاته لا يتعامل مع قصة الخلق باعتبارها نظرية علمية. ومن المؤكد أنّ بعض النماذج الأصولية عن المسيحية تسعى بالفعل إلى استبدال معظم العلم بعلم اللاهوت الخام والحرفي إلا أن القراءة الحرفية الأصولية للكتاب المقدس ليست راسخة بأي شكل من الأشكال؛ فمعظم المؤمنين يتّبع نهجاً أكثر ديناميكية، كالنهج القائل إنّ قصص الإنجيل تساعد في تعليم العديد من الأشياء مثل المعنى من الحياة وعاقبة الخطيئة والأدوار الجندرية والفداء والتدبير... إلخ. ووفقاً لهذا

السياق فهم لا يمارسون العلم، بل أنهم يتعلمون عن الحياة والأخلاق والمعنى الديني.

هذه السمات عن طبيعة وأداء مبدأ الخلق هي سمات مهمة منطقياً لفهم معنى الخلق. وأنا أتفهم عدم اهتمام الملحدين الجدد بالتنقيب عن ما هو مفيد في مبدأ الخلق، كما أتفهم كونهم قانعين وراضين بآراء الأصوليين مع اعتبارها الآراء الوحيدة للكتاب المقدس. وفي الواقع أنا ممتن لإنشائهم حركة مناهضة للتصميم الذكي إذ إنّها بمثابة حملة اجتماعية وأخلاقية ضدّ العلوم الزائفة. ومع ذلك، باعتبارهم علماء يزعمون دراسة الدين فإنهم ما يزالون مقصرون بأعمإلهم. وإنّ نظرية التصميم الذكي مليئة بالتضليل، إلا أنّ الملحدين الجدد لا يتفوقون على هذا الفهم المضلّل. بل تحاول أعمالهم الحاليّة وصف هذا التشويش على أنه الرواية الدينية الصحيحة بذاتها. وهم يعتزمون إثبات غباء كافة المعتقدات الدينية ويسّخرون أنفسهم للتشبث بالرواية المضلّلة. ومن خلال التعامل مع مبدأ الخلق كفرضية علمية يجب فهمها وتقييمها وفقاً للأدلة التجريبية، أظهر الأصوليون والملحدون الجدد فشلاً ذريعاً بإنصاف مفهوم الخلق الديني. حيث قاموا بتشويه الأمر الذي يمكن أن يكون جوهرياً وذا مغزى. وإنّ المذهب الفكري حيّ وقائم في أعمال الملحدين الجدد وأصدقاءهم الفلسفيين، ويكون من الجيد أنْ نعيد النظر في الانتقادات التاريخية التي أثبتت فشل المذهب الفكري، والحلّ للخروج من هذا الوضع ينطلي دوماً على فهم كيفية وصولنا إلى هنا بالأساس.

خاتمة[1]

مارك فيرنون

كانت مدّة مشمسة من بعد الظهيرة في وندسور، إنكلترا، في مقر القلعة الشهيرة، منزل الملكة. جلسنا في مقهى يقدم الشاي؛ ما من شيء يمكنه أنْ يجعل من هذه المناسبة أكثر ملائمة، وما أفسدها أمر واحد هو أننا التقينا لنتحدث عن المثلية الجنسية. لقد اجتمعنا معاً بسبب آرائنا المتعارضة. أنا موالٍ للمثلية الجنسية وللشراكات المدنية وموالٍ للسماح للمثليين بالتبني، وكان الشخص الذي أحتسي الشاي معه يؤمن أن المثليين المرتبطين مهددين بالاحتراق في الجحيم إلى الأبد. والأمر الغريب في تعارضنا بالآراء هو أننا كنا لا نختلف بشيء من النواحي الأخرى. فقد كان محاوري أبيضاً في منتصف العمر، رجل وبريطانيّ مثلي تماماً. كلانا كان ذو ثقافة جيدة؛ ولعلنا صوتنا للحزب السياسي نفسه. ولكن الفارق بيننا هو أنه مسيحي أصولي، أما أنا لاأدريّ ذو عقلية ليبرالية. أصبح نفوري المعرفي أعمق عندما قرأت كتاب سام هاريس 'نهاية الإيمان' (The End of Faith) لاحقاً بعد ثلاثة أيام. فهاريس هو رجل أبيض آخر، إلا أنه يجادل أن 'نهاية الإيمان' (ولاسيما من النوعية الأصولية) ستكون لصالح البشرية. مع ذلك، عندما قرأت كتابه بعد مدّة

[1] . ظهرت نسخة سابقة من هذه المقالة في CAESAR: A Journal of Religion and Human Values، المجلد ١، ٢٠٠٨.

قصيرة من مقابلتي في وندسور، ازداد نفوري المعرفي، ذلك أنني وجدت فيه أصولية إلحادية جعلتني أشعر بالنفور تقريباً كما تشعر المسيحية بانواعها.

ازداد مدى قلقي وذلك ليس بسبب شكي بإيمان هاريس بالعقلانية، على الرغم من أنني أشك بذلك. إذ بالنسبة لي من السخف الاعتقاد أنّ كل الشر الموجود في العالم هو نتيجة التفكير السيء، وأنّ التفكير الصالح سيصوّب كل ما هو سيء. في النهاية ما بين عصرنا وعصر التنوير في القرن الثامن عشر (حيث برزت فكرة احتمال انحسار الدين لأول مرة، وانحسار الخرافات واللاعقلانية معه) كان هناك معسكرات نازية، ولم ينفع التفكير النقي في التخفيف من فظائع القرن العشرين، كما لم يزداد قلقي لأن تأييد هاريس للمنطق المبني على الأدلة لم يمنعه من إغفال حقيقة أنّ مليارات الناس يحاولون العيش بطريقة أفضل من خلال اتباعهم للإيمان الديني، على الرغم من أنهم كذلك بالفعل. بل لأن الكتاب يهذي بالعنف تماماً كما يهذي شخص لديه رهاب جهنمي من المثليين. وفي إحدى الصفحات، يصل هاريس إلى حدّ الاستهتار بإمكانية توجيه ضربة نووية ضدّ المسلمين. ويسخر قائلاً إنّها ستقضي على ملايين الأبرياء، إلا أنها قد تكون الخيار الوحيد الذي نملكه في وجه التهديد الذي يشكلوه علينا.

كما تغوص صفحات أخرى من الكتاب في الحجج التي أدت إلى وجهة نظره تلك، وذلك بهدف استكشاف الخطر الكامن فيهم. دعونا نتوقف قليلاً ونطرح سؤالاً آخر. أي عالم هذا الذي نعيش فيه يمكن لأفراد غير مميزين (أي الرجال البيض في هذه الحالة) تبني مواقف اعتراضية كهذه؛ شريرة بكل ما

للكلمة من معنى، معتقدين أنّ ازدهار البشر المستقبلي يتطلب الالتزام برؤيتهم عن الحقيقة؟ أهلاً بكم في العصر العلماني. هذا هو المكان الذي يمكن فيه أنْ نصطدم يومياً بأناس مختلفين جداً عنا من حيث الآراء، مؤمنين، ملحدين، لاأدريين، ومن مختلف الانتماءات. يختلف هذا العالم عن العالم الذي توقّعه العلمانيون منذ القرن الثامن عشر وحتى مدّة ليست ببعيدة. لقد افترضوا أنّ الدين في تراجع؛ ومع تقدم العلم، ستختفي الحاجة للدين. لكن في تسعينيات القرن العشرين بدأ علماء الاجتماع بإدراك وقوع شيء أكثر إثارة من ذلك كما أنه مقلق في الوقت نفسه. فقد تمّ الإعلان عن الرأي الجديد عندما كتب السوسيولوجي الديني بيتر بيرغر (١٩٩٩، ٢) قائلاً: "إنّ الافتراض القائل إننا نعيش في عالم علماني هو باطل، فالعالم شديد التدين تماماً كما كان دوماً" (انظر أيضاً مايكلثوايت وولدبريدج ٢٠٠٩). وما أدركه بيرغر هو أنّ الحداثة لن تنجب الإلحاد؛إذ قال: "ما تقود إليه [الحداثة] بالضرورة هو التعددية".

وهذا مأزق وقد قام تشارلز تايلور بتحليله بشكل شامل في كتاب 'العصر العلماني' (A Secular Age) (٢٠٠٧)؛ يجمع تايلور كافة محاور النقاش حول العلمنة ويستكشف السّمة الأهم في العلمانية المعاصرة، وهي التعددية الراديكالية. أنّ سهولة مواجهتنا مع العديد من الآراء المعارضة لآرائنا هي بحدّ ذاتها كفيلة بتعريف عصرنا باسم عصر التحدّيات؛ فالمسألة تصبح خطيرة ومن الممكن جداً التخيّل أنك ستغير مفاهيمك في عصر العلمانية قبل عصر الحداثة، فقد كان المسيحي يلتقي مع ملحدين، إلا أنه ما كان ليفكر (وهذا هو

المرجح) بأن يصبح ملحداً أكثر مثلاً من التفكير بتغيير جندره. وهذه التغييرات الراديكالية قابلة للتطبيق بشكل كامل في الوقت الراهن. وهذه 'الضغوط المتبادلة' كما يدعوها تايلور، هي سمة مميزة في المفاهيم المعاصرة عن الذات، ولهذا السبب يرغب العلمانيون والجدليون الدينيون معاً بتوبيخ معارضيهم المتخيّلين، والحفاظ على أتباعهم، بحماس إنجيلي، وهذا بالتأكيد ما يفسر نجاح كتب مثل التي ألّفها هاريس وغيرها من الكتب التي ألّفها ريتشارد داوكنز وكريستوفر هيتشنز. فالحاجة إلى كتابة مجلدات كهذه ليست قائمة على هيمنة الإلحاد، فلو كانت هذه هي الحال لما استدعى الأمر الدفاع عن الإلحاد من خلالها؛ بل إنّ الإلحاد الآن هو مجرد خيار لاهوتي من بين خيارات أخرى.

يريد تايلور أن يفهم كيفية بروز هذا الوضع، ولكي يفعل هذا قام بإنشاء نظرية جديدة عن العلمنة. والأمر يتطلّب، اولاً: التخلص من نظرية 'الطرح' القديمة للعلمنة، وهي الفكرة القائلة إنّ ما حققه العلم والمنطق في العالم الحديث هو عبارة عن عملية تمزيق للخرافات البدائية عديمة الجدوى، تكشف عن الجوهر العقلاني الأساسي للبشر. وثانيا: يرى تايلور أنّ العلمانية هي تحول نموذجي تنبع أصولها من الدين نفسه. ففي زمن الإصلاح، نشأت رغبة بهدم الاختلاف الموجود بين 'الصقل الأعلى' الذي تتضمنه الحياة الدينية للرهبان والكهنة و'الصقل الأدنى' للناس العامة المنخرطين بمهام وطموحات روتينية في الحياة المعاشة. وكتب مارتن لوثر (٢٠٠٢) قائلاً: "لم تكن أعمال الرهبان

والكهنة شاقة ومقدّسة حقاً، وهي لا تختلف مثقال ذرة في نظر الله عن أعمال الريفيين الكادحة في الحقل، أو عن قيام المرأة بمهامها المنزلية".

يتمحور الصقل الأدنى حول الإنسان، وخلال القرن الثامن عشر أصبح هذا الجانب الباطني للحياة مهيمناً، وهذا تحديداً مع نشأة الربوبية. فهي تتصور أن البشر يعيشون ضمن نظام أخلاقي حميد صممه الله. هذا هو اللاهوت الذي كان وراء الفلسفة التفاؤلية في عصر التنوير؛ وقد مكّنت المؤرخ الفرنسي شاتليه من إعلان أنه كان أكثر القرون مسرّة حتى الآن. وأنّ الأخلاق المركزية في الإنسانية المعاصرة (التي تقول أنه يمكن للعقلانيين الانخراط بشكل بنّاء في المجتمع القائم علي المنفعة المتبادلة) هي الخلف المباشر لهذا التفاؤل. وقد أتى الإلحاد الحديث لأنّ الابتعاد عن الله الذي نتج عن الربوبية قد سقط بسهولة في أحضان المفاهيم المادية عن العالم. لكن كما أشار كانط، ليس بالضرورة أنّ يكون عصر التنوير متنوراً بحدّ ذاته_ بأحسن الأحوال_ على الأرجح أنه فقط في طريقه إلى التنوير. والعبرة من التاريخ الحديث هي أنّ العنف يتبع الثورة، كما يتبع الليل النهار. لذا، مايزال تهديد العنف قائماً لدينا، سواء كان بهذه المدّة الزمنية أو بغيرها، وسواء أكان حقيقياً أم متخيلاً. والتفاوض حول هذا التهديد هو ما يحدده تايلور باعتباره القضية الأهم بالنسبة لأولئك الذين لديهم ما يكفي من الإيمان فيما يتعلق باستمرار السعي وراء التنوير في العصر العلماني. وهو يعتقد تحديداً أنّ المواجهة بين الإنسانية الإلحادية والمعتقد الديني هي ليست مصدراً للمزيد من العنف فحسب،

بل إنها أيضاً مشوّهة. وفي الواقع إنّ العديد من العيوب التي يجدها أحد الطرفين في الآخر (أن الإلحاد فارغ مثلاً، أو أن الإيمان بدائي) تخفي نفسها في الطرف المدافع عنه. ومختصر الكلام أنه يمكن لكلا الطرفين عرض وجود إيمان سيء في الطرف الآخر من خلال نقدهم لمعارضيهم ابتغاء دعم موقفهم الخاص. إنها لعبة لا يمكن لأيّ طرف من الطرفين الانتصار فيها في النهاية، وذلك يعود إلى أنّ كلا الطرفين لديه نقاط قوة، وكلاهما لديه نقاط ضعف، ومن الواضح أنّ الدين مقترن بالكثير من الفساد في العالم؛ وعلى الرغم من ذلك فهو لديه القدرة أيضاً على استخلاص أفضل ما في البشرية. وكذلك الإلحاد، فهو على علاقة وثيقة بأسوأ الأيديولوجيات في الآونة الأخيرة (الستالينية والماوية هي أمثلة واضحة عن ذلك)، وعلى الرغم من هذا فإنّ الملحدين قادرين أيضاً على التمتع بنجاح علمي هائل. لكن في حال دعمهم، يمكن لكلا الطرفين الاستمرار بالسخرية من بعضهم البعض إلى أجل غير مسمى. هذا هو الخطر الكامن وراء المواجهة الحالية بينهما، فمع استمرارهم بالنقاشات لمدة طويلة سيشعر الجميع عندها أنّهم مضطرون إلى اتّباع أبطالهم ليصلوا إلى طريق مسدود فكرياً. بمعنى آخر، العصر العلماني هو سياق يحاول الجميع فيه اثبات جدارتهم ، واستمرار التعددية في عصرنا هي دليل على عدم وجود مفاهيم واحدة ومُرْضِية عن العالم. ويشير هذا الدليل إلى أنّ هذه التعددية لن تزول قريباً.

تناول تايلور (٢٠٠٧ب) هذه المسألة مباشرة في الخطاب الذي ألقاه بعد حصوله على جائزة تمبلتون؛ إذ قال: "كلا الطرفين (المؤمنون الدينيون

والملحدون العلمانيون) بحاجة لأنْ تنتزع أحلامهم المتراكمة منهم، وأنْ يفهموا أنه ما من أحد محصّن من كونه مجنداً لصالح العنف الجماعي لمجرد أنّ لديه معتقدات صائبة"، وقد قال، "من الضرورة أنْ ندرك السبب الذي يجعل مجموعات كاملة من الناس على استعداد للانجراف وراء مخطط من هذا النوع... ذلك أنّ الجهود التي بذلت بأفضل النوايا في سبيل وضع التاريخ البشري على أرضية أكثر إنسانية، غالباً ما حولت هذا التاريخ إلى مصطبة للذبح، كما تقول عبارة هيجل التي لا تنسى".

إذاً ما الذي يمكننا فعله حيال هذا كأشخاص؟ كيف يمكننا كأفراد العيش بسلام في العصر العلماني؟ إحدى السمات التي تبدو شائعة في أوهام العنف ضدّ الآخرين هي بالتحديد 'تحويلهم إلى مغايرين' (othering them). فتتم تنحيتهم من مجال الكائنات حيث يجب أن يكون لدى المرء رحمة، ويعدّوا بالكاد بشر، وعقلانيين، هذا عند انتقاد الملحدين للمؤمنين؛ وبالكاد بشر، عند انتقاد المتدينين للملحدين.

بالتالي فإنّ المسيحي الأصولي الذي تحدثت معه لم يتمكن ببساطة من استيعاب أنّ المثليين موجودون بسبب وقوع أشخاص من الجنس نفسه في الحب أحياناً؛ وقد رفض المثلية كمظهر من مظاهر الحب، على الرغم من زعمه بأنه يتحدث عن إله محبّ، وكل ما أمكنه القيام به هو تصوّر عذاب مستقبلي أبدي للشركاء المثليين. وبالمثل في رأيي، يقوم سام هاريس بتشويه الفلسفة الإنسانية وذلك عندما يكتب أشياء كالآتي:

"بعض الآراء خطيرة لدرجة أن قتل الأشخاص الذين يؤمنون بها قد يكون عملاً أخلاقيا". ويدين هاريس الناس على الجرائم الفكرية ويفعل هذا باسم العقل. وبينما يستمر هذا الجدل اقترح أولاً :أن تنتبهوا إلى عملية 'التحويل إلى مغايرين'.

وثانياً: لعلنا ننتقل إلى أعظم عقليتين في التنوير (دايفيد هيوم، وإيمانويل كانط) ونطرح السؤال الآتي: كيف تعاملوا مع تناقضات العصر الذي عاشوا فيه. بالنسبة لهيوم، كان التشكيك هو الموقف الطبيعي الذي يتخذّه المفكر التنويري، التشكيك بالدين طبعاً، لكن أيضاً التشكيك بأتباع المذهب العلمي الأصوليين. بدلاً من ذلك، اعترض هيوم على ما دعاه ب'التفاؤلية' وهي نوع من العمى يعرفه باعتباره 'افتراض ناجم عن النجاح'. يمكن لهذا أنْ ينطبق على العقلانية المنتصرة تماماً كما ينطبق على الدين.

أمّا كانط فيرى أنّ تشكيك هيوم مزعج للغاية؛ واشتهر بقوله إنّه أيقظه من رقاده الدوغماتي. وأراد كانط أنْ يضع الأشياء على أساس راسخ، وقد فعل ذلك بالفعل من خلال كتاباته النقدية فقط. والنقطة المحورية في انتقاداته كانت حول فهم حدود المعرفة البشرية؛ فعندما قال كانط إنّ التنوير هو النضج، كان يعني ما يقوله. فقد قاده التنوير إلى معاينة مختلف أنواع المعرفة بعمق، محاولاً معرفة ما يمكن أو لا يمكن للعقل بلوغه. وقام بتلخيص دراسته بثلاث أسئلة رئيسية هي:

ما الذي يمكنني أنْ أعرفه؟ وما الذي ينبغي أنْ أعمله؟ وما الذي أستطيع أنْ آمله؟ ويمكن تلخيص التساؤلات الثلاثة بسؤال رابع وهو: ما هو الإنسان؟ كتب كانط (١٧٨١، أ١١) قائلا: "إنها دعوة للعقل للقيام مجدداً بأصعب مهامه على الإطلاق، أي معرفة الذات". إذاً ثانياً لدينا تنوير بمثابة تشكيك أو وعي بالحدود البشرية.

وهذا يؤدي إلى موقف ثالث نشأ في العصر العلماني. إذا كان التشكيك هو النهج الفلسفي الذي يشكك بمفاهيم العالم الدوغماتية (سواء كانت دينية أو علمية) فثمة معادل لاهوتي له؛ يدعى اللاهوت السلبي (Apophaticism)، والمقصود بالسلبي 'الانطلاق من خلال الإنكار'. وهو نهج للوصول إلى المجهول جوهرياً من خلال تحديد ما لا يمكن لهذا المجهول أن يكونً. فهو نهج إيماني يقول إنّ الله ليس فانٍ (أي خالد)، وليس مرئياً (أي لامرئي). ويمكن العثور على روحه في الإنجيل في قصة صعود موسى إلى الجبل: فعندما صعد واقترب رمزياً من الله، لم يجد نفسه وسط نور وصفاء أعظم، بل وسط سحابة وجهل أعمق. وهكذا فإن اللاهوت السلبي شبيه بفلسفة مفكري عصر التنوير مثل هيوم وكانط؛ فكلاهما عرّف الحدود وسعى إلى الحدس الكامن وراءها، وجميعهم تعلموا العيش بلا يقين، وليس عبر 'تحويل الأشخاص إلى مغايرين' بل عبر احتضان شكوكهم.

بعبارة أخرى، أقول هذا للدفاع عن ما يمكن تسميته بالروح اللاأدريّة. فقد قام ت.ه هاكسلي في كتابه بعنوان 'بولدوغ داروين' (Darwin's bulldog)، بابتكار كلمة اللاأدريّة (agnosticism) لوصف موقفه غير

المتأكد وغير المنكر، فلا يوجد ما يكفي من الأدلة على التأكيد أو الإنكار [فيما يخصّ وجود الله]. وقد سعى هاكسلي لمجاراة الاكتشافات العلمية مهما كان المكان الذي ستوصله إليه، في الواقع، لقد أصبح التزامه عميقاً باللاأدرية بسبب تمكنه من مجاراة الاكتشافات العلمية إلى حدّ بعيد، وكان الأمر على عكس الجلوس عند السياج؛ كان بمثابة أنْ تكون واعياً بالحدود. وقد يكون وَقْع موقفه هذا غريب في أيامنا، ربما لأننا أكثر وعياً بالتعددية المحيطة بنا من كل الجوانب ونخشى أنها تدل على نسبية تعجيزية. إلا أنه باعتقادي ليس غريباً، بل أنه يذكرنا ببصيرة سقراط كما ذكرنا بها هاكسلي نفسه (١٨٩٤) إذ يقول:

"اللاأدريّة هي من العصور القديمة العظيمة. قديمة قِدَمَ سقراط؛ قديمة قِدَمَ الكاتب الذي قال، 'امتحنوا كل شيء تمسكوا بالحسن'[١]؛ وهي التي أسست الإصلاح، الذي أوضح ببساطة المسلّمة القائلة إنّه يجب أن يكون كل انسان قادرٍ على تقديم سبب عن إيمانه، وهي مبدأ ديكارت العظيم؛ وهي المسلّمة الأساسية في العلم الحديث". لقد عرف سقراط أنّ مفتاح الحكمة يكمن في إدراك مدى جهلك. لقد كان لاأدرياً من ناحية عدم تأكيده على العقائد، بل إنه جال في أرجاء أثينا وهو يطرح تساؤلات بحثية.

---

[١] . الإنجيل، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل تسالونيكي، الإصحاح الخامس، الآية ٢١. (المترجمة)

في الواقع الأمر المدهش هو تميّز حياة سقراط الفلسفية بمعارضة العنف بعد أنْ بدأ حياته البالغة كجندي عرف بشجاعته في الحرب البيلوبونيسية. فنقرأ عند أفلاطون تعاليم تقول مثلاً إنّه يجب على أتباع سقراط أنْ يحبّوا أعداءهم وليس أصدقائهم فقط. والحجة عند زينوفون هي أنّ الحكماء يستخدمون الإقناع عوضاً عن العنف، ذلك لأنّ العنف ينتج الكره، بينما الإقناع ينتج الحلفاء. ويمكننا الانتقال إلى لاأدري آخر شهير، إذ وصف نفسه بأنه 'ميال للإلحاد'، وهو برتراند راسل. في نهاية كتابه 'تاريخ الفلسفة الغربية' (History of Western Philosophy)، يتأمل راسل مسألة علاقة البشر بإمكانياتهم وقواهم عبر القرون. ويعتقد في بعض الأحيان أنهم كانوا شديدي التواضع. وكانوا في فترات زمنية أخرى متعالين جداً. وفي الوقت الراهن في العصر العلماني، يشعر راسل بالقلق من كوننا معرضين لخطر الاعتقاد بأننا الهة؛ إذ يقول: "في خضم كل هذا، أشعر بخطر جسيم، ويمكن تسمية هذا الخطر باسم 'المعصية الكونية'. وكان المفهوم القائل إنّ 'الحقيقة' هي شيء يعتمد على حقائق بعيدة جداً عن [نطاق] السيطرة البشرية، هو أحد الطرق التي اتّبعتها الفلسفة حتى الآن لغرس عنصر ضروري [في البشر] وهو التواضع. فعندما يزول هذا الرادع عن التفاخر، نكون قد اتخذنا خطوة أخرى في الطريق باتّجاه نوع معين من الجنون وهو 'الهوس بالسلطة'، إذ يتعرض الإنسان الحديث للإصابة به سواء كان فيلسوفاً أم لم يكن. وأنا على قناعة بأنّ هذا الهوس هو أعظم المخاطر في عصرنا، وبأنّ أي فلسفة تسهم في هذا حتى وإنْ كان من دون قصد، تزيد من خطر وقوع كارثة اجتماعية كبيرة". (راسل

٢٠٠٤، ٧٣٧). لا يوجد دليل على تجاوزنا لهذه 'المعصية'، وهي أعظم مخاطر زمن راسل. ومن الضروري حتماً مقاومتها في العصر العلماني.